

Aspectos fundamentais da experiência da vida

Bruno Pedro Peixoto Venâncio

**Tese de Doutoramento em Filosofia
(Especialidade em Antropologia Filosófica)**

Lisboa, 2015

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Filosofia (Especialidade em Antropologia Filosófica), realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Mário Jorge Pereira de Almeida Carvalho.

AGRADECIMENTOS

Devo uma primeira menção aos Professores Doutores António de Castro Caeiro, Carlos João Correia, Luís Umbelino, Mafalda Eiró Gomes, Maria João Silveira, Nuno Ferro, Paulo Lima, Paulo Lourenço e Sílvia Rosado por, numa ou noutra fase da realização desta tarefa, nela terem tomado parte ou a terem incentivado.

Tenho uma dívida para com a Unidade de Investigação e Desenvolvimento *LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia*, sediada na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, e em especial para com o seu director, o Professor Doutor António Martins, por se ter associado a este projecto.

Tive a sorte de vir a ter como colegas, no Departamento de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa, um grupo de jovens investigadores excepcionalmente talentosos e empenhados, que acompanharam e contribuíram significativamente para esta tarefa. Lembro-me nesta hora de Bárbara Silva, Bernardo Enes Dias e Tomaz Fidalgo; lembro-me de Nuno Marques da Silva e da sua tese de Doutoramento, intitulada “*Identidade e Vida em Virginia Woolf – Uma análise da expressão literária de um problema filosófico*” – tese de que a minha é, em muitos aspectos, herdeira; e lembro-me em especial de Hélder Telo, Samuel Oliveira e Vasco de Jesus, cuja amizade e generosidade excedeu em muito a que eu mereci.

Esta tese deve-se ao Professor Doutor Mário Jorge Carvalho. Deve-se a ele, antes de mais, a sua existência material – por nunca se ter deixado vencer pela minha desorientação e pela tenacidade que lhe foi necessária para levar a tese a bom porto. E deve-se a ele, principalmente, o conteúdo – que resulta de uma tentativa de fixar uma pequena parte das investigações a que dedicou a vida.

Não posso esquecer todos aqueles que possam ter sido pessoalmente negligenciados ao longo dos anos que esta tarefa durou. Espero ainda ir a tempo de os alcançar e de partilhar com eles o que reste de caminho.

Devo também mencionar aqueles que não estão, porque me abasteço daquilo que deixaram.

A última palavra é para a família. Para a D. Eduarda, que me aceitou como um dos seus; para a minha avó e a minha mãe, que são as verdadeiras responsáveis por tudo de bom que eu vier a alcançar; para a Duda e a Mia, que são a minha casa. Porque é precisamente isso que quero dizer, tomo como minhas essas palavras amaldiçoadas: Obrigado por tudo.

ASPECTOS FUNDAMENTAIS DA EXPERIÊNCIA DA VIDA

Bruno Pedro Peixoto Venâncio

RESUMO

PALAVRAS-CHAVE: experiência, vida, não-indiferença, ipseidade, superlativo, possibilidade, significado

A tese que de seguida se esboça assenta sobre uma inquietação fundamental: o facto de cada um dar por si atirado na vida, de, quando cada um dá por si, dar por si a *ser* vida, etc. Acontece que, logo que se tenta focar mais precisamente de que é de que se trata quando se trata da “vida”, nota-se que esse fenómeno tem habitualmente a forma de um acontecimento anónimo: não se sabe bem a que é que corresponde, que conteúdos tem, que estruturas fundamentais a suportam, etc. Isto é: somos levados pela vida (passamos pela vida, atravessamo-la, estamos expostos a ela, etc.) sem saber exactamente a que é que estamos expostos, o que é que nos leva, sobre que pilares assenta a nossa vivência e a nossa compreensão dela, etc. A tese que se segue não tem a pretensão de deixar definitivamente respondidas estas perguntas; tudo o que faz, na verdade, é meramente proceder a um breve levantamento ou a um registo de algumas das estruturas fundamentais da vida a partir do ângulo da experiência da vida. E, como se espera deixar claro, procurar a resposta a partir do ângulo da *experiência* (do ângulo da experiência da vida) não é algo accidental ou fortuito. O que se procurará apurar é se não haverá tais laços de afinidade entre “vida” e “experiência” que todas as operações próprias da experiência têm lugar numa vinculação e estão subordinadas às estruturas fundamentais da vida (estruturas que ultrapassam o âmbito da “experiência”) e que, assim também, a vida tenha, de raiz, no modo como nela somos levados e conduzidos, a estrutura ou a forma da “experiência”.

THE “EXPERIENCE OF LIFE”: KEY ASPECTS

Bruno Pedro Peixoto Venâncio

ABSTRACT

KEYWORDS: experience, life, non-neutrality, ipseity, superlative, possibility, meaning

The thesis we will try to outline rests upon the fact that each of us finds himself thrown into life, upon the fact that, when one happens to find oneself, one finds oneself already *in* life or *being* life. But, as it turns out, when one tries to focus exactly what one means by “life”, it becomes clear that such phenomenon presents itself, broadly speaking, as an anonymous event: when under pressure, we realize it is uncertain what we mean by “life” and we find ourselves hesitating to come forward with a strict and precise definition – and that for no other reason than the fact that by “life” we mean many different, and sometimes conflicting, things. And, that being so, we are led by life (we go through life, we cross life, we are exposed to life and so on) without any clear insight as to what are we exposed to, as to what guides us, as to upon which foundations is set our understanding of it. The purpose of this thesis is not to set any conclusive answers to these questions; in fact, all it does is merely to carry out a brief survey or a brief record of some of the fundamental structures of life having as a starting point the experience of life. We hope to show that to search for the answer having as the starting point the “experience of life” is no random search. We will try to address the possibility of a connection between “life” and “experience”, such as that all the operations of “experience” are linked to the fundamental structures of “life” and such as that “life” presents itself, as we cross it, as “experience”.

Aspectos fundamentais da experiência da vida

Versão corrigida e melhorada após a defesa pública

Tese de Doutoramento em Filosofia
(Especialidade em Antropologia Filosófica)

Lisboa, 2015

*Para a Mia,
a quem tenho a deixar pouco mais
do que aquilo que aprendi*

ÍNDICE

PREÂMBULO

§0 O fenómeno da “experiência da vida” enquanto *problema filosófico* – Determinação do ângulo deste estudo: um levantamento ou um registo de algumas das estruturas fundamentais da *vida* a partir do ângulo da “experiência da vida” – A estratégia “impressionista” de investigação que se seguirá.....pág. 2

LIVRO I: EXPERIÊNCIA

INTRODUÇÃO

§1 A *dispersão* dos usos quotidianos do termo *experiência* e a *necessidade de remissão* à noção de *ἐμπειρία* em Aristóteles (*Metafísica*, I, I e *Analíticos Posteriores*, II, XIX)pág. 2

§2 O desdobramento da noção de *ἐμπειρία* na tradição pré-aristotélica: os aspectos da *doação*, da *duração* e da *impossibilidade de antecipação*pág. 7

§3 A *ἐμπειρία* integrada no *quadro geral de identificação* da *σοφία*: a *ἐμπειρία* como uma *modalidade de saber possível* do intervalo global entre o *mínimo* e o *máximo de saber* – A desformalização da *σοφία* apresentada no modo de uma *escala de possibilidades de acesso* e a pergunta: *que posição ocupa na escala o acontecimento de acesso em que nos temos?*pág. 11

I: EXPERIÊNCIA

§4 A *forma de aparecimento* que mais deixa escondido isso que de algum modo põe já à *mostra*pág. 26

§5 A noção histórica de *αἴσθησις* na tradição pré-aristotélica e a pergunta: *de que é feito o aparecimento?*pág. 29

§6 A fulcral inflexão aristotélica: a *αἴσθησις* como modalidade de acesso com uma *perspectiva confinada* no que diz respeito ao *tempo* – A *ininteligibilidade* entre o modo de acesso meramente estésico e o modo de acesso que nos constituipág. 33

§7 A <i>μνήμη</i> como <i>persistência do já percebido</i> : o factor da <i>supressão da vertigem perceptiva</i> e o factor do <i>desdobramento temporal</i> – A <i>co-apresentação do tempo</i> e a <i>sucessão</i>	pág. 44
§8 O <i>confinamento</i> em que incorre a <i>μνήμη</i> : a <i>μνήμη</i> não <i>põe nada</i> que abra perspectiva sobre o futuro	pág. 52
§9 Abordagem à <i>ἐμπειρία</i> a partir da <i>chave</i> : “ <i>αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν</i> ” (<i>Metafísica</i> , 980b28) – O contraste entre a <i>pluralidade</i> mnésica e a <i>unidade</i> empírica	pág. 58
§10 A <i>transgressão do dado</i> e a <i>produção de fixações de estados-de-coisas permanentes</i>	pág. 64
§11 O carácter de <i>evidência</i> : o encobrimento da <i>projectção empírica</i> através da fixação de uma <i>lei</i>	pág. 69
§12 A mudança da <i>matriz</i> do reconhecimento da realidade produzida pela <i>ἐμπειρία</i> : a fixação da “ <i>natureza</i> ” do que aparece e a operação de <i>desconfinamento</i> da perspectiva para totalidades muito para lá do que de cada vez se tem dado	pág. 72
§13 A trama de <i>confirmações</i> e <i>corroborações</i> implicada na <i>ἐμπειρία</i> e os <i>riscos</i> em que continuamente incorre a <i>projectção empírica</i>	pág. 81

CONCLUSÃO

§14 A <i>ἐμπειρία</i> enquanto algo que incide sobre o <i>καθόλου</i> – Um elo de conexão entre <i>ἐμπειρία</i> e <i>γνωμολογία</i>	pág. 91
§15 A <i>ilusão de acompanhar e perceber o “porquê” das coisas</i>	pág. 104
§16 A <i>ἐμπειρία</i> enquanto algo que “ <i>vive acima das suas possibilidades</i> ”, que <i>não cumpre o que promete</i> e que <i>não procura aquilo que já julga ter</i>	pág. 111

LIVRO II: EXPERIÊNCIA DA VIDA

INTRODUÇÃO

§17 Os sentidos muito diversos da noção “ <i>experiência da vida</i> ”: a “ <i>experiência da vida</i> ” como mero <i>ramo</i> da experiência ou <i>toda a experiência, tal como acontece em nós, sempre já de raiz “experiência da vida”</i>	pág. 117
§18 O carácter <i>óbvio, vago, desfocado</i> e <i>equivoco</i> da noção habitual de “ <i>vida</i> ” – Abordagem preliminar à noção de “ <i>vida</i> ”: a <i>unidade máxima do aparecimento, na primeira pessoa</i>	pág. 121

II: EXPERIÊNCIA DA VIDA

PRIMEIRA PARTE

- §19 A experiência, tal como tem lugar em nós, está vinculada a um quadro determinado quanto ao *teor* e à *amplitude* – O *âmbito das totalidades* a que a experiência e a organização da experiência dizem respeito – O *desfazamento* entre a *magnitude do empreendimento da ἐμπειρία* e as *características das determinações disponíveis: o modelo “alfabético”*pág. 128
- §20 A variabilidade da *ἐμπειρία* quanto à amplitude da ascensão em direcção a determinações mais genéricas e quanto à forma de *crystalização* na captação da afinidade: a *scala prædicamentalis*.....pág. 138
- §21 A *complexidade da experiência* e os *modos de cruzamento* das determinações entre si – A experiência sintonizada por *unidades colectivas de determinações*.....pág. 143
- §22 A variação no nível de *acuidade*: a relação entre o *grau de determinação* com que as “coisas” nos aparecem e a *exigência de determinação* que enfrentam – A *inadvertência* em relação à *multiplicidade de determinações* que conformam o teor do que nos aparece.....pág. 150
- §23 O desdobramento da experiência em dois planos: a *superfície* e a *profundidade da experiência* (Kant) – Pascal e “l’automate”pág. 167
- §24 Diversos modelos possíveis de *organização* da multiplicidade das determinações: nexos de *coordenação*, nexos de *subordinação*, regimes mistos e suas implicaçõespág. 177
- §25 A *distribuição* das diferentes unidades colectivas de determinações por diferentes *planos de relevância* ao longo do campo do que nos aparece – O *núcleo de importância superlativa* como aquilo de que fundamentalmente trata o acontecimento de acesso – A possibilidade de a *scala prædicamentalis* traduzir a *forma* como está *internamente organizada* a fixação do que nos aparecepág. 186
- §26 Uma certa margem de *heterogeneidade* que tem que ver com a *diversidade* do “quê” da experiência: *experiência de factos*, *experiência de significados* e *experiência de factos e de significados*pág. 207
- §27 A variação da experiência consoante esteja ou não sob *algum tipo de pressão* (consoante tenha ou não algum tipo de “*em causa*”) – A *pressão de não-indiferença* de natureza *prática*: o *cuidado consigo mesmo*pág. 220
- §28 As variáveis *sensus proprius* e *sensus communis*pág. 229
- §29 A nossa como *uma* modalidade de experiência entre muitas outras modalidades de experiência possíveis – Como a experiência que temos é sempre já uma *experiência do campo perceptivo*, uma *experiência do campo de familiaridade* e uma experiência do exterior do campo de familiaridade.....pág. 239

SEGUNDA PARTE

- §30 A tentativa de remontar à origem da morfologia e da sintaxe da experiência como tentativa condenada – A morfologia de toda a experiência dá lugar a uma sintaxe de toda a experiência.....pág. 263
- §31 Aquilo que aparece sob a pressão de *satisfazer* a tensão de não-indiferença que o perpassa – A estrutura de complexidade do aparecer: *algo-a-aparecer-a-algo* – A focagem da componente testemunhalpág. 267
- §32 A impossibilidade de indiferença a si – O aparecimento como acontecimento centrado na “testemunha global”: o “quem” a quem aparece o que aparece como o *factor que impossibilita a neutralidade do aparecimento* – A relação de si a si sob a pressão de um programa de carácter prático.....pág. 275
- §33 A estrutura da *auto-consciência* na sua relação com o *objecto* em Hegel (*Fenomenologia do Espírito*, IV, B).....pág. 287
- §34 O carácter *não-punctiforme* ou *não-estigmático* do ponto de vista: a *não-indiferença ao que será* e a flexão do si-mesmo na forma de uma *prescrição indefinida de si*.....pág. 302
- §35 A ipseidade tende não só para o superlativo *quantitativo* mas também para um superlativo *qualitativo* – O *superlativo de superlativos*: a fórmula “superlativo quantitativo x superlativo qualitativo”pág. 311
- §36 O território da *possibilidade* do si: a *dedicação ao que será-de-si* e a *pressão gerundiva* – O carácter *labiríntico* do *quadro de possibilidades do vir-a-ser-de-si*pág. 318
- §37 O duplo “big bang” do si-mesmo: a propagação sobre a *totalidade de si* e a propagação sobre a *totalidade do que aparece* – A “peça” de sipág. 332
- §38 A *organização global do que aparece*, considerada a partir da *estrutura de círculos concêntricos* de Hiérocles: a *presidência centrada* do αὐτός e o “lugar” das “coisas”.....pág. 337
- §39 A *vida* como “o” *objecto* da auto-consciência: o modo como a *auto-consciência experimenta a independência da vida* e o que aparece como *manifestação da vida* em Hegel (*Fenomenologia do Espírito*, IV, B)pág. 354

CONCLUSÃO

- §40 O facto de o aparecimento e a experiência terem em nós o carácter de *aparecimento e experiência de significados* – O facto de o “significado” ter um carácter funcional *sempre relativo a um critério global de que é portador quem assiste ao aparecimento*pág. 369
- §41 A noção de *significado* em V. Woolf: tudo o que aparece percebido como *manifestação da forma da vida* – A *vida* como *objecto de si própria* – Tudo o que se passa como *dado comportamental* ou *traço de carácter* da própria vida – A relação com a vida assente sempre já

na antecipação de um *resultado global* – Como a avaliação da vida é sempre *a avaliação do*
“carácter” “disto tudo”pág. 377

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICASpág. 405

“Desocupado lector: sin juramento me podrás creer que quisiera que este libro, como hijo del entendimiento, fuera el más hermoso, el más gallardo y más discreto que pudiera imaginarse. Pero no he podido yo contravenir al orden de naturaleza, que en ella cada cosa engendra su semejante.”

(Do Prólogo de *Don Quijote de la Mancha*, de Miguel de Cervantes)

PREÂMBULO

§0

O fenómeno da “experiência da vida” enquanto *problema filosófico* – Determinação do ângulo deste estudo: um levantamento ou um registo de algumas das estruturas fundamentais da *vida* a partir do ângulo da “experiência da vida” – A estratégia “impressionista” de investigação que se seguirá

O que se segue é um estudo filosófico sobre o fenómeno da “experiência da vida”.

Por si só, a afirmação – breve e sucinta – com que abrimos este breve preâmbulo parece não gerar problemas de maior. No entanto, ela introduz explicitamente um conjunto de pistas que expõem, desde já, uma estratégia – pistas que é importante e útil não perder de vista de modo a acompanhar eficazmente o desenvolvimento deste trabalho.

Assim, convém ter presente, antes de mais, que este estudo é um estudo filosófico e que o que se visa é o fenómeno da “experiência da vida” enquanto *problema filosófico*.

Isto quer dizer, antes de mais, que a investigação que se levará a cabo não tratará de pôr a questão da “experiência da vida” a partir de uma compreensão habitual que tenhamos desse fenómeno.

Aquilo que se pode dizer desde já é que nós estamos, à partida, na posse de uma noção quotidiana (i.e., não-filosófica, por assim dizer) do que é a “experiência da vida”. Isto é: ao falarmos de “experiência da vida”, no sentido mais habitual e comum do termo, aquilo de que se fala não nos é de tal modo alheio ou estranho que não sabemos em absoluto de que é que se está a falar. Pelo contrário: há um grau de familiaridade com o tema, de tal modo que temos uma noção – mesmo que baça, desfocada, imperfeita, etc. – do que é que isso quer dizer, do que é que corresponde a tal coisa, etc.

Neste sentido, não parece ser necessário adoptar um ponto de vista filosófico para que o tema da “experiência da vida” se produza. O tema da “experiência da vida” faz parte (de forma mais ou menos distante, mais ou menos determinado, etc.) das nossas ocupações quoti-

dianas, de tal modo que, mesmo num qualquer âmbito não-filosófico, estaríamos em condições de dizer algo sobre o assunto.

No entanto, quando visamos o problema a partir de um método filosófico, no sentido do termo “filosofia” que aqui está em jogo, sentido que não vai ser discutido no curso deste trabalho, aquilo que desde logo nos move é uma tensão para averiguar se a noção de “experiência da vida” a que não somos completamente alheios no quotidiano será adequada para dar efectivamente conta do que se passa quando se fala de “experiência da vida”.

Isto é: na medida em que o ponto de vista filosófico, tal como aqui o consideramos, está constituído sob a pressão de um ideal cognoscitivo (tese que se assume aqui de forma dogmática e que não estará, no curso deste trabalho, exposta a debate), o ponto de vista filosófico como que “desconfia” da noção quotidiana de “experiência da vida” e põe-na, directa ou indirectamente, a exame. E do exame a que o ponto de vista filosófico põe a noção quotidiana de “experiência da vida” pode muito bem resultar que se descubra que a noção de “experiência da vida” que sempre já temos em operação tem defeitos, insuficiências, falências, etc., de tal modo que se encontra exposta à possibilidade de não só ser *questionada* mas se encontra até exposta à possibilidade de ser *corrigida* ou, no limite, *posta em causa, invalidada*, etc.

Ora, na verdade, a análise que se segue não irá pôr expressamente a exame, no sentido referido do termo, a noção mais comum e quotidiana de “experiência da vida”. Ou seja: não iremos no curso deste trabalho confrontar abertamente o conceito de “experiência da vida” que sempre já temos, as suas modalidades, formas, conteúdos, etc. Se, em certo sentido, fazê-lo poderia ser útil para se conseguir “descolar” em direcção a um ponto de vista filosófico (i.e., se fazê-lo poderia ser útil como ponto de partida, base de trabalho, etc.), o que de facto estará aqui em causa não é senão o fenómeno da “experiência da vida” a partir do ângulo da filosofia. Aquilo que podemos desde já admitir, no entanto, é que o estudo que se segue pode não deixar incólume a noção habitual.

Se por um lado, o que caracteriza a nossa atitude habitual relativamente ao fenómeno da “experiência da vida” pode muito bem ser o facto de julgarmos que já sabemos muito bem o que isso é – de tal forma que nos dispensamos, logo à partida, de qualquer exame (de âmbito filosófico ou de qualquer outro âmbito) sobre aquilo que constitui o fenómeno –, por outro lado, porém, o esforço de focagem que se procurará aplicar de seguida pode muito bem perverter o entendimento do fenómeno que espontaneamente temos e que opera em nós.

Isto é: no curso deste trabalho, a ter-se alguma perspectiva sobre a compreensão habitual que temos deste fenómeno, ela não será obtida senão por um implícito contraste com as acepções do fenómeno a que daremos atenção; porém, pode muito bem resultar do que se segue que se entenda que há uma *outra* noção de “experiência da vida”, diferente da noção que habitualmente já temos, tributária do âmbito filosófico, que se revele mais apropriada para dar conta daquilo que está em jogo no fenómeno – de tal modo que esse entendimento que se obtenha produza, no interior da noção que de cada vez temos adoptada, uma modificação que não a deixa incólume mas que, pelo contrário, a põe em causa ou, no limite, a invalida.

O que desde já deve ficar claro é que, por um lado, iremos partir inicialmente de uma compreensão filosófica – temos o nosso ponto de partida, por assim dizer, no interior do próprio “discurso filosófico” – do fenómeno da “experiência da vida” e que, por outro, o ponto de vista filosófico tem uma relação com uma noção de “experiência da vida” que, à partida, pode não corresponder à noção que usamos quotidianamente.

Adicionalmente, no entanto, há um outro complexo de problemas que estas últimas considerações deixam ver agora de forma mais clara.

É que, por uma parte, não há algo como *um* empreendimento ou um método filosófico (i.e., não há algo como *um único modo* de considerar ou de conceber a “experiência da vida” a partir de um ponto de vista filosófico). Pelo contrário: aquilo com que nos deparamos, ao considerar a história da filosofia ou apenas um determinado momento dessa longa história, é uma larga variedade de empreendimentos ou de métodos, contrários ou até contraditórios entre si, que visam este e outros fenómenos a partir de ângulos muito diferentes entre si, que procuram evidenciar diferentes elementos de um mesmo fenómeno, etc.

Assim, e por outra parte, o que resulta daqui é que não há exactamente algo como *um* conceito de “experiência da vida” no âmbito do debate filosófico. Na verdade, pode até acontecer que não haja entre as diferentes “experiências da vida” visadas a partir desses diferentes empreendimentos ou métodos nada de propriamente comum, de tal modo que as diferentes “experiências da vida” visadas a partir de diferentes empreendimentos ou métodos resultariam, de facto, em “fenómenos” muito distintos.

Ora, o estudo que de seguida apresentamos não pretende passar por ser um estudo exaustivo – nem por um estudo exaustivo dos empreendimentos ou métodos filosóficos que, visando ou não directamente o problema da “experiência da vida”, têm algo a dizer sobre ele, nem um estudo exaustivo das diversas definições ou dos diversos conceitos de “experiência

da vida” que os diferentes empreendimentos ou métodos filosóficos que efectivamente se debruçaram sobre ele produziram.

Um estudo exaustivo ou integral do fenómeno da “experiência da vida” não implicaria menos do que uma *discussão integral* – uma discussão que incluísse uma tentativa de considerar o fenómeno da experiência da vida de *todos* os pontos de vista possíveis a partir dos quais o fenómeno pudesse ser visado (i.e., a partir de todos os empreendimentos ou métodos filosóficos que efectivamente se debruçaram sobre ele, a partir de todos os empreendimentos filosóficos que não se debruçando sobre ele têm algo a dizer sobre ele, a partir de todos os empreendimentos filosóficos que o negligenciaram e não têm nada a dizer sobre ele, etc.). Mais: implicaria um efectivo confronto crítico com cada uma dessas perspectivas (com as que têm algo a dizer sobre ele mas também, do mesmo modo, com as que não têm nada a dizer sobre ele, com aquelas para quem o fenómeno é negligenciável ou irrelevante, etc.), de modo a explorar as suas possibilidades, as suas vantagens ou desvantagens no modo como cada uma considera o fenómeno, as suas forças e fraquezas, etc.

Acontece que o que se segue não tem – nem de perto nem de longe – uma tal magnitude. Aquilo que se propõe, no seguimento, não é uma análise exaustiva de todas as perspectivas e pontos de vista do que se entende por “experiência da vida”.

Ora, o facto de o estudo que se segue não ser uma análise exaustiva do que a filosofia entende por “experiência da vida” não impede que, mesmo que este estudo ponha em prática a discussão de apenas *um único* ponto de vista – parcial, frágil, limitado, passível de revisão, passível de poder vir a ser infirmado por perspectivas não consideradas, etc. – sobre o fenómeno, não impede, dizíamos, que este estudo não possa entrar ainda assim em contacto com aspectos fundamentais da constituição do fenómeno: justamente esses aspectos fundamentais que o nosso estudo procurará expor na continuação e a que o título alude.

Quer dizer: a pretensão do estudo que se segue é a de procurar despistar aspectos fundamentais do fenómeno da “experiência da vida” – i.e., é a de procurar inventariar factores que fundam ou que estão em causa no fenómeno da “experiência da vida” e que qualquer outro estudo sobre o fenómeno da “experiência da vida” deve, de algum modo, no limite, levar em linha de conta, sem os quais qualquer outro estudo sobre o assunto estará, de certo modo, incompleto, etc.

Sendo assim, importa ter presente *que* ponto de vista orienta o nosso estudo filosófico sobre o fenómeno da “experiência da vida”. E esse ponto de vista é o seguinte:

O estudo que de seguida se esboça assenta sobre uma inquietação fundamental: o facto de cada um de nós dar por si atirado na vida, de, quando cada um de nós dá por si, dar por si a *ser* vida, etc. Acontece que, se se tenta focar mais precisamente de que é de que se trata quando se trata da “vida”, aquilo que se nota é que esse fenómeno tem habitualmente a forma de um acontecimento fugidio, que não se sabe bem a que é que corresponde, que não se sabe bem que conteúdos tem, que estruturas fundamentais o suportam, etc. Isto é: somos levados pela vida (passamos pela vida, atravessamo-la, estamos expostos à vida, etc.) e, no entanto, pode muito bem dar-se o caso de não sabermos exactamente a que é que estamos expostos, o que é que nos leva, sobre que pilares assenta a nossa vivência e a nossa compreensão dela, etc.

O estudo que se segue não tem obviamente a pretensão de deixar definitivamente respondidas estas e outras perguntas de índole similar; o que faz é meramente proceder a um breve levantamento ou a um registo de algumas das estruturas fundamentais da vida a partir do ângulo da “experiência da vida”.

Como se espera que fique claro na continuação, procurar a resposta sobre o que é que se trata quando se trata da vida a partir do ângulo da “experiência da vida” não é algo acidental ou fortuito.

O que a dada altura se procurará apurar é se não haverá tais laços de afinidade entre “experiência” e “vida” que todas as operações próprias da experiência têm lugar numa vinculação a e estão subordinadas às estruturas fundamentais da vida (estruturas que ultrapassam o âmbito da “experiência”) e que, assim também, a vida tenha, de raiz, no modo como nela somos levados e conduzidos, a estrutura ou a forma da “experiência”.

Quer dizer: pode muito bem suceder que não só aquilo que está em causa na “experiência” conforme e torne possível o que está em causa na “vida”, como também que aquilo que está em causa na “vida” conforme e torne possível o que está em causa na “experiência”.

Assim, o fenómeno que aqui pretendemos estudar (a “experiência da vida”) só pode ser entendido se procurarmos examinar com precisão qual o papel que “experiência” e “vida” representam na relação um com o outro (nessa relação complexa que conforma a “experiência da vida”).

Isto é: o que veremos de seguida, no curso do trabalho que se segue, é de que modo influi a experiência na nossa forma de compreender a vida e de que modo influi a vida na nossa forma de compreender a experiência; que aspectos contém a experiência que sejam funda-

mentais para compreender a vida e que aspectos contém a vida que sejam fundamentais para compreender a experiência; se podem ser uma sem a outra e se se tratam de acontecimentos isolados ou se, pelo contrário, são interdependentes e há laços de continuidade entre elas; como se organizam e se relacionam entre si experiência e vida; que relações de influência estão em operação; qual é a força, a relevância ou o peso que exercem uma sobre a outra (i.e., que força, relevância ou peso tem a experiência na compreensão da vida e que força, relevância ou peso tem a vida na compreensão da experiência), etc.; e, por fim, que complexo resulta da sua conjugação (i.e., o que é que se entende, no sentido desta conjugação de factores à partida díspares entre si, por “experiência da vida”).

Ora, também isso seria possível a partir de um conjunto muito vasto de alternativas de procedimentos metodológicos. E sobre o procedimento metodológico que este trabalho irá adoptar, interessa dizer muito brevemente o seguinte.

Esta é uma tese, por assim dizer, *impressionista* – é uma tese que responde a estímulos daqui e dali, que capta momentos avulsos de obras, que não se detém em mais do que momentos ou fragmentos de obras, etc.

Aquilo que estamos a procurar dizer é que não se fará uma incidência sobre a noção de “experiência da vida” a partir de um qualquer movimento filosófico ou a partir de um qualquer autor. Aquilo que de seguida estará em causa não está, por assim dizer, vinculado a um ângulo específico que, em virtude das suas características, imponha pré-condições ou implique já um conjunto de preceitos que regulem o acesso ao fenómeno. Pelo contrário: esta tese – mais do que uma análise de um movimento ou de um autor – procura fazer uma análise *temática*; assim, o que se poderá encontrar é uma análise que não está centrada em nenhum autor ou movimento particular mas que procura, em vez disso, recorrer ao auxílio de vários autores, consoante se entenda que esses autores respondem melhor ou mais detidamente às pistas que se vão abrindo e que interessa perseguir.

Quer dizer: se, por um lado, num determinado momento os passos que dermos correspondem ao que se encontra nas teses de um determinado autor (i.e., têm com as teses de um determinado autor uma certa continuidade, correspondem a um recurso ao complexo dos enunciados do autor que têm relevância para a matéria, etc., se seguem as questões suscitadas por um determinado autor em virtude de esse acompanhamento permitir tomar essas questões como *mapa de orientação*, de permitir avançar na clarificação ou na especificação do quadro de perguntas que são relevantes, etc.), por outro lado, no entanto, nunca se pode perder de vis-

ta que não se seguirão as teses de um determinado autor até ao fim, que não se terá em vista o quadro de teses mais vasto em que um determinado autor labora e no qual inclui aqueles fragmentos a que recorreremos, que não se questionará os restantes fenómenos a que o fragmento de cada vez em causa surge associado quanto ao significado de que se revestem, quanto à conexão ou à relação que têm com a fragmento em causa, quanto à forma como o esclarecimento deles poderia contribuir para o esclarecimento e a análise do fragmento em causa, etc.

Na verdade, vendo bem, a “narrativa” do estudo que se segue não é muito diferente da narrativa de uma investigação policial – em que cada fragmento que se encontra e que esteja relacionado com aquilo que se pretende investigar ganha o estatuto de “pista” (de uma “pista” mais ou menos relevante, mais ou menos central no “puzzle” da investigação, etc.), de tal modo que aquilo de que se trata na investigação é de perseguir essa “pista” e que a perseguição dessa “pista” abre a novas “pistas”, “pistas” que, por sua vez, também serão perseguidas e que abrem ainda a novas “pistas” que, por sua vez, também serão perseguidas, etc. – gerando-se de tudo isto algo como uma *linha* de investigação (uma “linha” cuja conformação é a do elo ou da conexão das próprias “pistas” com que a investigação se deparou e é a conformação das decisões do caminho a tomar por entre o conjunto total das “pistas” com que se deparou e que se entendeu perseguir).

Ora, por uma questão de estratégia metodológica, a primeira “pista” que entendemos seguir foi a “pista” da “experiência”. E é justamente tendo a experiência por referência e guia que, de seguida, se iniciará a pesquisa pelos aspectos fundamentais do fenómeno da “experiência da vida”.

LIVRO I:
EXPERIÊNCIA

INTRODUÇÃO

§1

A dispersão dos usos quotidianos do termo *experiência* e a necessidade de remissão à noção de *ἐμπειρία* em Aristóteles (*Metafísica*, I, I e *Analíticos Posteriores*, II, XIX)

Seja devido à diversidade de abordagens e de tratamentos filosóficos, seja devido ao desgaste que advém do uso quotidiano do termo e das suas diversas aplicações, o facto é que a noção de “*experiência*” parece equívoca. Esta afirmação é testemunhada pelos diversos usos que se dá à noção e pelos diversos campos a que a ela se aplica.

Por um lado, *experiência* indica *o ser afectado ou passar por uma situação ou circunstância* – no sentido de *vivência*. Por outro, indica não apenas *o acto metódico de observação que passa por pôr ou ter posto à prova*, como também *a aquisição de conhecimentos que descende do acto de observação que põe à prova* e até mesmo *a aplicação de conhecimento adquirido* (adquirido por este ou por outro método).

Esta dispersão, registada de modo muito geral e a cujos estilhaços se voltará na continuação, não resulta de uma mera confusão lexical.

Na verdade, a dispersão tem que ver com *o complexo “novelo” da própria constelação de fenómenos* em que o campo semântico de *experiência* radica. O que isto quer dizer é que o que caracteriza a constelação de fenómenos em que o campo semântico de *experiência* radica é não apenas a *complexidade* – i.e., a circunstância de envolver *diversos elementos com profundas diferenças estruturais entre si* – mas também o facto de essa constelação de fenómenos se encontrar marcada por *confusão* e *falta de transparência*.

Assim, no modo como habitualmente compreendemos a noção de *experiência* (e assim também no modo como habitualmente acompanhamos o complexo de fenómenos a que essa noção reporta) há importantes componentes que se eclipsam, ao ponto de lhes perdermos o rasto; há fenómenos diferentes que parecem ser iguais ou equivalentes; e há ainda alguns outros que, mesmo que só sejam possíveis mediante uma determinada forma de constituição,

habitualmente aparecem tão “mascarados” que podem produzir a impressão de terem as propriedades opostas às daquilo que efectivamente os edifica, etc.

Sendo assim, o que é necessário para desfazer as *ambiguidades* ou os *equivocos* a que a noção de experiência se acha vulgarmente associada é muito mais do que um esforço de esclarecimento terminológico. Na verdade, *é necessário focar a própria constelação de fenómenos em causa* e, para tal, seguir pelo menos alguns dos *aspectos fundamentais* do seu intrincado “nó”. Só deste modo o fenómeno a que a noção de experiência reporta nos poderá aparecer mais claro.

A abordagem que aqui se seguirá para cumprir este propósito (i.e., para recuperar os componentes essenciais do fenómeno da experiência) passa pelo regresso à noção original a que o termo “experiência” se refere – a noção de *ἐμπειρία*.

Porém, o que estará de seguida em causa não será um levantamento histórico da noção de *ἐμπειρία*; tratar-se-á, mais propriamente, de procurar captar (nesse que é o ponto de partida dos desenvolvimentos que a noção de experiência veio a ter) algumas *determinações fundamentais* que a noção reunia em si e que *poderão fornecer pistas* que nos orientem na compreensão do “nó” em que a noção de experiência habitualmente parece “enredada”.

Ora, a dificuldade que imediatamente se apresenta passa por compreender que o termo *ἐμπειρία* tem uma longa tradição.

O termo *ἐμπειρία* pode ser encontrado, por exemplo, tanto já nos tratados hipocráticos¹ como também em Platão.² E qualquer um desses casos contribui muito significativamente

¹ Para recuperar o termo em Hipócrates, tomemos por exemplo Cambiano, G., *La preistoria del concetto di empeiria tra medicina e filosofia*, Humana.mente, 9, Firenze, 2009 (em especial as págs. 87-91) e ainda Bourgey, L., *Observation et expérience chex les médecins de la collection hippocratique*, Paris, Vrin, 1953. O que está em causa nestes autores não é tanto não uma *definição* do que se deve entender por *ἐμπειρία* mas é mais uma tentativa de circunscrever e descrever o complexo de fenómenos que a noção compreende ou determinar quais os campos em que o termo aparece, incide ou se aplica – em resumo: é uma tentativa de compreender de que modo a actividade do *médico* pode ser entendida como exercício de *ἐμπειρία* e o que daí se pode extrair sobre o que determina ou caracteriza a *ἐμπειρία*.

² No caso concreto de Platão, o exercício de resgatar os instantes em que o termo surge e as suas diversas instâncias não poderia deixar de ser um exercício precário: há uma enorme dispersão do termo ao longo da obra platónica e em cada aparição o termo parece adquirir a coloração dos termos que o rodeiam ou dos assuntos que estão efectivamente a ser focados. Isto não é no entanto dizer que a noção de *ἐμπειρία* é, em Platão, uma noção vaga ou dispersa, que se aplica de modo *indiferenciado*, *sem cri-*

quer para a reflexão sobre o tema, quer para a história posterior do conceito – em todos os seus desenvolvimentos e encruzilhadas.

Sendo assim, e na medida em que iremos concentrar o nosso esforço na análise da noção de *ἐμπειρία* que encontramos desenvolvida nos escritos de Aristóteles, importa não deixar de justificar a adopção deste ponto de partida.

O que faz com que a análise da noção de *ἐμπειρία* nos escritos de Aristóteles mereça especial protagonismo não será tanto, como já fomos adiantando, o facto de Aristóteles ter introduzido um conceito *inteiramente novo*. Se há, como procuraremos ver na continuação, elementos novos na focagem aristotélica do problema, não devemos apesar de tudo desvalorizar o facto de que um dos aspectos que tornam essa focagem determinante é precisamente o caso de ela envolver uma *recapitulação* dos desenvolvimentos precedentes – e, especialmente, uma recapitulação dos desenvolvimentos de Platão.

O que é decisivo – e que justifica este nosso ponto de partida – é que, ao focar o fenómeno da experiência, Aristóteles não analisa só de forma detida as condições e a estrutura do fenómeno. De facto, o que faz é salientar o *papel central* que a *experiência desempenha enquanto constituinte da apresentação que temos das coisas*. Mais ainda: Aristóteles procede a essa análise de tal forma que nos coloca justamente na pista do “nó” em que a noção de experiência habitualmente parece “enredada” – “nó” que, por isso, é passível de *ser posto a*

tério ou de modo *acrítico*; a nossa intenção quer somente notar que o que está em causa na experiência nunca é focado *per se* mas, pelo contrário, é sempre posto em saliência enquanto momento de uma discussão que *não tem por centro a determinação do que experiência é* ou do que corresponde a isso mas em que, apesar de tudo, *a experiência não deixa de ter um papel relevante e central*. Assim, a experiência mostra quer a sua importância, quer a sua abrangência nos diversos assuntos em que se intromete, em que a sua presença é decisiva e naquilo que é da experiência e que assim é intrometido. Uma análise compreensiva da noção de *ἐμπειρία* no *corpus platonicum* não poderia deixar de ter em conta, para reunir um breve inventário e para citar apenas estas passagens, as suas ocorrências em textos como *Gorg.* (461b-466a), *Rep.* (em especial IX, 582a-e), *Fil.* (55e) ou inclusive *Féd.* (96a-b), texto em que Platão não menciona mas deixa subentendido o termo *ἐμπειρία* e de certo modo toca, sem no entanto os desenvolver, alguns dos fundamentos em que vai assentar Aristóteles, em especial a extracção de *ἐπιστήμη* a partir de *αἴσθησις*, *μνήμη* e *δόξα* e a pesquisa pela *αἰτία* de todas as coisas – pontos que estarão de seguida (explícita ou implicitamente) em análise.

Considerem-se, por exemplo, as análises a esse propósito de Constâncio, J., *Notas sobre a noção de experiência na República de Platão*. In: *Quid – Revista de Filosofia*, nº. 1, Lisboa, 2000, págs. 9-72, ou Trindade Santos, J., *A noção de 'experiência' nos diálogos platónicos*. In: Joaquim Cerqueira Gonçalves (org.), *A dinâmica do pensar*. Lisboa: Dept. de Filosofia da UL, 1991, págs. 243-253.

descoberto e, em certo sentido, *desfeito*. É a demonstração disto mesmo que nos irá deter nas próximas secções.³

Acontece porém que, ao analisar-se os escritos de Aristóteles (e mais propriamente, ao analisar-se os escritos de Aristóteles procurando focar a questão da *ἐμπειρία*), o que é antes de mais claro para o leitor é que Aristóteles não chega a apresentar propriamente uma *definição* do que entende por *ἐμπειρία*. O uso que Aristóteles faz do termo *ἐμπειρία* é, se assim se pode dizer, um uso *operativo*; isto poderá ter algo a ver com o facto de o termo estar já de certo modo “enraizado” no discurso filosófico, como há pouco se frisou, e haver então já uma definição (expressa ou não) em curso, em relação à qual Aristóteles reage.

Ora, o facto de não apresentar uma definição não impede que em alguns textos fundamentais – designadamente *Metafísica* I, I (980a22 e ss.) e *Analíticos Posteriores* II, XIX (99b15 e ss.), passagens que aqui estarão em especial destaque – Aristóteles forneça os elementos necessários para se perceber de que é que se trata (i.e., para perceber *o que é próprio da experiência enquanto tal*) e para se ganhar a pista do intrincado complexo de fenómenos que corresponde à noção de *ἐμπειρία*.

É tendo isto em vista que importa desde já fazer notar que o fundamental das análises de Aristóteles a respeito da *ἐμπειρία* não tem que ver com o *acompanhamento deste ou daquele aspecto circunscrito, não se detém neste ou naquele domínio da experiência nem se concentra sobre este ou aquele objecto*.

Não só a análise de Aristóteles é *abrangente* como o que é determinante na abordagem aristotélica é *a análise da experiência como peculiar forma de acesso* – uma forma de acesso *susceptível de ter lugar nos mais diversos âmbitos ou sobre os mais diversos objectos*. E isto de tal modo que, *em todos os diversos âmbitos em que tem ou pode ter lugar, a experiência se caracteriza por um mesmo conjunto de propriedades fundamentais* – precisamente o que justifica falar-se de *uma e a mesma* forma de acesso.

Ora, a identificação desta peculiar *forma de acesso* é, nas análises aristotélicas, feita por *marcação de contrastes* entre formas de acesso – mais exactamente: entre essa forma de

³ Não esqueçamos a advertência de Heidegger: “Zwar hat Aristoteles erstmals begriffen, was *ἐμπειρία* (experientia) heißt: das Beobachten der Dinge selbst, ihrer Eigenschaften und Veränderungen unter wechselnden Bedingungen und somit die Kenntnis der Weise, wie sich die Dinge in der Regel verhalten.“ (Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, GA, vol. 5, págs. 80-81)

acesso que corresponde à experiência e *outras formas de acesso possíveis* (de que a forma de acesso da experiência se acha separada por *saltos* ou *descontinuidades*).

O que isto sugere é que os “mesmos” “objectos” ou as “mesmas” “realidades” – todos os diversos âmbitos ou os diversos objectos sobre os quais é susceptível de ter lugar – *podem ser apresentados de diferentes modos ou sob diferentes formas de acesso* e que, de entre esses diferentes modos ou formas de acesso alternativas, existe o modo ou a forma de acesso da experiência.

Mais: o *modo* da experiência é *vincadamente diferente* do modo de *outras formas de acesso*. Isto é: o facto de serem apresentados no modo da experiência ou no modo de outras formas de acesso alternativas corresponde a “*reconhecimentos*” das “*mesmas*” “*realidades*” ou dos “*mesmos*” “*objectos*” *completamente diferentes uns dos outros* (em que *o que aparece é muito diferente*).

Dito por outras palavras: a análise aristotélica sobre a experiência distingue-se pela forma como foca ao mesmo tempo *a composição do acesso de que dispomos* (sc., daquilo que se acede nele), *a multiplicidade dos elementos envolvidos nesse acesso, as propriedades que caracterizam cada um dos diferentes modos de acesso, os saltos e descontinuidades que os separam uns dos outros*, bem como *as implicações de que tudo isto se reveste no que diz respeito ao modo como as coisas aparecem* ou àquilo que se chega a descobrir delas.

Ora, como no seguimento pretendemos deixar ficar claro, a experiência não é pura e simplesmente *uma* de entre *múltiplas* modalidades de acesso possível às “coisas” – na verdade, *a experiência é o modo de acesso às “coisas” em que habitualmente nos achamos*.

O que isto quer dizer é que tudo o que de ordinário nos aparece tem uma *constituição empírica* – i.e.: está dominado pela forma de acesso, tem o *modo do aparecimento* (sc., a forma de *reconhecimento*) *próprio da experiência, é o que a experiência deixa ver do que há*, etc.

Isto é tanto assim que uma das razões por que temos dificuldades em perceber a constituição da experiência é o facto de, na verdade, *não conhecermos outra coisa* e de, precisamente por estarmos “embrenhados” nesse modo de acesso, nos faltarem meios de contraste para perceber de que é que a experiência é feita, os meandros disso em que estamos “embarcados”, etc.

Tudo isto, a que aqui nos referimos de forma muito sucinta, estará em análise quando analisarmos a noção de *ἐμπειρία* nos passos do *corpus aristotelicum* que de seguida analisare-

mos. Porém, e para compreender melhor o carácter inovador da tese de Aristóteles, importa considerar mais detidamente a tradição a que Aristóteles se reporta e a que atrás fizemos referência.

§2

O desdobramento da noção de *ἐμπειρία* na tradição pré-aristotélica: os aspectos da *doação*, da *duração* e da *impossibilidade de antecipação*

A tradição a que Aristóteles se reporta está, naquilo que aqui nos importa considerar no âmbito da identificação da *ἐμπειρία*, marcada por três aspectos.

O primeiro aspecto é esse que faz associar a noção de *ἐμπειρία* à ideia da *doação*.

A noção de *ἐμπειρία* implica algo como *um contacto directo: um encontro em primeira mão ou na “primeira pessoa”*. Um exame mais rigoroso mostra que esta ideia central envolve, na verdade, dois componentes.

Em primeiro lugar, a *ἐμπειρία* está ligada à ideia do *testemunho directo* – do *ver por si próprio*, desse que constitui o “*privilégio gnosiológico*” da *αὐτοψία*.⁴

Este “*privilégio gnosiológico*” tem que ver, por um lado, com o *carácter imediato do testemunho* e, por outro, com o facto de o *testemunho não estar dependente de mediadores* – a respeito de cuja fiabilidade, em última análise, não há garantias. O que com tudo isto se exprime é que o *acesso directo* – o acesso na “*primeira pessoa*” – é uma modalidade de acesso *insubstituível*. Mais: tudo isto exprime o caso de *haver determinações ou conteúdos de saber a que não se pode aceder senão no modo de um acesso directo*.

Isto é: *pelo menos em certos casos* (pelo menos em relação a determinações ou a “*conteúdos*” de certo tipo), *nenhuma outra modalidade de acesso poderia eficazmente passar por ou fazer as vezes dum contacto directo, qualquer outra modalidade de acesso ficaria muito*

⁴ Para a noção de *αὐτοψία*, ver, por exemplo, Galeno, *Tres tractats sobre l’art de la medicina*, Tarraçona, Publicacions URV, 2013, pág. 102, ou Fausti, *La presenza del linguaggio medico nel De signis di Filodemo*, Comunicare la Cultura Antica – I Quaderni del Ramo d’Oro Online, n.º 5, 2012, em especial as páginas 71 e 72, em que a autora põe em contraste a *αὐτοψία* (a *experiência directa*) com a *ιστορία* (a *experiência mediada*) e a *μετάβασις κατὰ τὸ ὅμοιον* (a *similitude*).

aquém do contacto directo e não conseguiria sequer dar ideia daquilo a que só o contacto directo permite aceder, etc.⁵

Em segundo lugar, a *ἐμπειρία* dá a conhecer algo pela *própria presença imediata* disso e, neste sentido, *depende da presença* disso (da *viabilização* do encontro ou do contacto directo com isso que aparece).

A ideia de *encontro directo* está associada à ideia de que se trata de algo que *vem* (ou seja, à ideia de um *advento*) – i.e., está associada à ideia de *algo vir ao encontro* e está na dependência dessa *vinda*, dessa *disponibilização* do objecto. Estar na dependência de uma doação significa que o encontro *poderia não ocorrer ca-so nada viesse ao encontro*. E tanto é assim que o experimentar o que se dá a experimentar no contacto directo (o conhecer disso a que só se pode aceder por um contacto directo) *depende de haver doação*, depende da “vinda” do que *vem ao encontro* – e ficaria irremediavelmente prejudicado e inviabilizado caso a vinda disso que vem ao encontro ou o encontro com isso que vem ao encontro não ocorresse.

Consideremos de seguida um segundo aspecto que diz respeito ao âmbito de identificação da *ἐμπειρία*.

Este segundo aspecto prende-se com o facto de a noção pré-aristotélica de *ἐμπειρία* também estar associada à ideia de não se revelar, não se descobrir, não se ter acesso a tudo *de uma vez só*, não haver algo como uma doação total *de uma assentada*, etc.

Este segundo aspecto adiciona ao que vimos a ideia de qualquer coisa como um *processo*, de algo que se desenrola *a pouco e pouco* – de uma *sucessão* de fases – que requer *tempo, duração, faseamento*. Em resumo: algo que *vem vindo*, que se abre ou que *vai sucedendo*, uma operação *em curso*, etc.

Também em relação a este aspecto há uma multiplicidade de aspectos associados e que importa salientar.

Por um lado, está aqui em causa o facto de *o contacto directo ter*, se assim se pode dizer, *lotação limitada*. Isto é: está em causa o facto de que *não se pode produzir ao mesmo*

⁵ Na verdade, e neste sentido, o que está em causa é algo como o nosso *experimentar* – quando se fala, por exemplo, de *experimentar um sabor*. O que está a ser focado quando falamos de experimentar o sabor de, por exemplo, uma laranja é o caso de a descrição do sabor de uma laranja *não fazer as vezes* do saborear efectivo da laranja e de a única forma de se aceder ao sabor de uma laranja ser o contacto directo com o sabor (ou, como também dizemos, a *experiência* do sabor), a que a mera descrição do sabor está impedida, de que não faz as vezes, etc.

tempo senão uma pequena parte da totalidade de doações (do contacto directo, do saber tirado do contacto directo, etc.) que para nós seria possível, que há algo como uma *dilação do contacto* com os diferentes “conteúdos” que podemos descobrir por doação, na medida em que os “conteúdos” *não são todos possíveis ao mesmo tempo*, que o contacto que está em causa no modo de acesso da experiência obriga a algo como um *itinerário de descoberta*, uma *manifestação a prestações*, etc.

Mas, por outro lado, este segundo aspecto também tem que ver com o facto de *haver “conteúdos” mais complexos – “conteúdos” que apenas são passíveis de contacto directo na sequência de qualquer coisa como uma travessia de doações* (de um processo, de uma sucessão de fases, etc) e que só no curso dessa travessia *acabam por se revelar*.

Neste segundo aspecto, o que está em causa não é só a impossibilidade de manifestação directa de tudo ao mesmo tempo; o que está em causa são determinações (objectos de saber, formas de saber, etc.) que *nunca se poderiam manifestar numa doação imediata* porque, pela sua própria natureza, *como que não “cabem” no âmbito de uma apresentação instantânea*. Em suma: trata-se de “conteúdos” ou de determinações que *estão ligados à própria mudança, à passagem do tempo, àquilo que só se pode manifestar por meio da mudança e da passagem do tempo*, etc.

O que está em causa é, portanto, algo que pode ser descrito como um *vínculo de condicionamento: para se alcançar o produto da ἐμπειρία é indispensável uma travessia de acesso*. Sem a travessia de acesso (quer dizer: sem esse acesso *em forma de travessia*), há determinações, “conteúdos” ou objectos de saber que *não chegam a aparecer, não têm condições para se revelar, para serem sabidos*, etc.

Em última análise, a travessia a que se alude é uma *travessia de doações*. Porém, importa ter presente que, além da ideia de doação, a ἐμπειρία pode ser compreendida de tal modo que o que se acentua é justamente a própria ideia de *travessia enquanto tal*. Sendo assim, a ἐμπειρία está ligada à ideia de *uma forma complexa de acesso*, constituída por *uma multiplicidade de passos* e que *requer o preenchimento de todo um conjunto de requisitos*, etc.

Tal como a respeito da doação, também neste último caso o que está no centro da noção de ἐμπειρία é a dependência de uma *vinda*, de um *advento* – que também pode não acontecer, de tal modo que, caso não ocorra, fica prejudicada a possibilidade de *saber* que para se constituir requer experiência. Mas o que neste último caso se destaca é a doação como *doação alargada, extensa*, como *sequência de doações* – não com uma doação *meramente pontual*

mas como algo que se *prolonga* e cujo prolongamento corresponde na verdade a um intervalo com uma certa (ou até muito significativa) *ordem de grandeza*.

O que acabamos de dizer permite, enfim, perceber um terceiro aspecto que desempenhava um papel central na noção de *ἐμπειρία*, tal como esta se desenhava antes de Aristóteles: globalmente, *a noção está associada à negação da antecipação ou à impossibilidade da antecipação*.

Enquanto está ligada à ideia de doação (de dependência da doação, etc.), a *ἐμπειρία* exprime *o absoluto impedimento de saber* aquilo a que a doação diz respeito *antes de – e independentemente de – isso mesmo vir a doação*. Em suma: a noção está associada ao caso de *não se saber à partida, só se saber mediante doação*. Este aspecto é reforçado na segunda componente – que acrescenta, por assim dizer, a ideia de um *intervalo* (de um *percurso* ou de uma *travessia* que *tem de se fazer e sem o qual não se chega a alcançar uma determinada forma de saber*). Por outras palavras: a segunda componente *alarga ainda mais a distância relativamente a esse oposto da ἐμπειρία que é a antecipação* – o oposto que a afirmação da dependência relativamente à *ἐμπειρία* nega em nós. De tal modo que se pode dizer que, enquanto está ligada à ideia de doação e de uma travessia de doações, a *ἐμπειρία* exprime o absoluto impedimento de saber aquilo a que a travessia de doações diz respeito antes de – e independentemente de – essa mesma travessia se vir a realizar.

Em suma: poderia dar-se o caso de que a doação fosse obtida num único acontecimento de testemunho directo – de tal modo que uma única ocorrência bastasse para obter o saber que só se pode alcançar por doação. Porém, não é isso que sucede – e é a ausência disso que se acha expressa na noção de *ἐμπειρία*: há como que uma *dupla impossibilidade de antecipação*. Por um lado, *a dependência da doação impossibilita a posse antecipada disso que só pode ser obtido por doação*. Por outro, *a dependência de uma travessia impossibilita a posse antecipada daquilo que só se pode aceder por travessia*.

Ao salientarmos brevemente estes três aspectos que marcavam a tradição pré-aristotélica, o que estamos a fazer não é mais do que inventariar alguns elementos essenciais que a posição de Aristóteles leva em linha de conta e em relação aos quais a posição de Aristóteles faz contraste. Ao mesmo tempo, fazê-lo deixa-nos agora em melhores condições de considerar o que se encontra nos passos referidos do *corpus aristotelicum* e de compreender como é que o que se descobre nesses passos põe na pista do intrincado complexo de fenómenos que corresponde à noção aristotélica de *ἐμπειρία*.

A *ἐμπειρία* integrada no quadro geral de identificação da *σοφία*: a *ἐμπειρία* como uma modalidade de saber possível do intervalo global entre o mínimo e o máximo de saber – A desformalização da *σοφία* apresentada no modo de uma escala de possibilidades de acesso e a pergunta: que posição ocupa na escala o acontecimento de acesso em que nos temos?

Se considerarmos os parágrafos iniciais de *Metafísica I*, o que desde logo se nota é que a noção de *ἐμπειρία* ocorre integrada numa *escala*. A escala a que aludimos – e que se desenha em 980a27 e seguintes – tem como primeira instância a *αἴσθησις*, passa pela *μνήμη*, tem por terceiro momento a *ἐμπειρία* e culmina no par *τέχνη/ἐπιστήμη*.⁶

Para se perceber bem *em que sentido* e *com que alcance* Aristóteles fala de *ἐμπειρία*, é preciso portanto determinar *o que é que está em causa nesta escala*. Importa, portanto, responder a algumas questões: *qual é a natureza e o propósito desta escala? A que pergunta ou a que perguntas a escala responde? Como está constituída? Que critérios determinam a sua composição? Que funções são chamados a desempenhar os elementos que entram na sua composição?*

É essencial ter presente que a escala apresentada por Aristóteles em *Metafísica I* está definida por *duas ordens de determinações*, igualmente importantes.

Em primeiro lugar, o sentido da escala (e, assim também, o sentido de cada um dos componentes da escala – o sentido em que Aristóteles fala de *αἴσθησις*, *μνήμη*, *ἐμπειρία*, *τέχνη* e *ἐπιστήμη*) depende de elementos de *natureza formal*, cuja compreensão é decisiva para se ganhar a pista daquilo para que Aristóteles aponta. À primeira ordem de determinação – que diz respeito ao *sentido* e ao *enquadramento* da escala – vem juntar-se uma segunda, que tem que ver com *cada um dos componentes* que Aristóteles faz entrar na sua composição.

O sentido de cada um desses diversos elementos é obtido perguntando *o que está em causa neles*, *que carga de determinações é própria de cada um*, *como é que as cargas próprias de cada elemento se relacionam umas com as outras*, *como é que cada um destes componentes é chamado a desempenhar funções numa escala como aquela que se define na pri-*

⁶ φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. (980a28 e seguintes). E logo depois: τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς. (980b26 e seguintes).

meira ordem de factores de determinação, que funções ocupam na escala a αἴσθησις, a μνήμη, a ἐμπειρία e a τέχνη/ἐπιστήμη e como é que a conjugação a) da carga de determinações própria de cada uma e b) do que está em causa na escala determina a posição que αἴσθησις, μνήμη, ἐμπειρία e τέχνη/ἐπιστήμη ocupam nela, etc.

Ora, a resposta à pergunta pelo que está em causa na escala começa a ser obtida se se tiver em conta que *os capítulos iniciais da Metafísica de Aristóteles se debatem com o problema da identificação da σοφία.*

Se não é este o lugar para o levantamento da questão da identificação da σοφία, como se acha expressa nestes e noutros passos do *corpus aristotelicum*, importa apesar de tudo considerar aqui os aspectos fundamentais que permitam perceber de que é que se trata quando se fala da σοφία e, em especial, os aspectos fundamentais que permitam perceber o que é que isso pode ter que ver com a escala apresentada por Aristóteles.⁷

O que antes de mais Aristóteles parece procurar evidenciar é que *temos facticamente um conceito de σοφία (ou de sabedoria).*

Poderia dar-se o caso de não ser assim. Poderia dar-se o caso de se ter um quadro de determinações composto de tal modo que não incluísse qualquer conceito de σοφία (ou nada de equivalente). Não é esse, no entanto, o nosso caso.

Ora, do facto de se ter um quadro de determinações que inclui um conceito de σοφία decorre o problema de saber *a que é que um conceito de σοφία corresponde.* É com esse problema que Aristóteles se bate nos primeiros capítulos da *Metafísica*.

Aristóteles, no entanto, não se limita ao confronto *em geral* com a questão de compreender a que é que corresponde o conceito de σοφία que facticamente temos. O que está em curso é algo distinto. Desde o princípio de *Metafísica I*, Aristóteles está a reagir a uma tese que *não chega a referir ou a citar explicitamente* mas que procura desmontar; e, se seguirmos a sequência dos passos que dá (daquilo que procura pôr em evidência), percebemos que, na verdade, não apenas está a referir essa tese mas está a procurar, mais exactamente, *infirmá-la – abrindo assim o caminho para a adopção da perspectiva oposta.*

⁷ Para as múltiplas referências no *corpus aristotelicum* à noção de σοφία ver, por exemplo, *Ret.* (em especial I, 9, 5; I, 11, 27; II, 11, 5), *Et. Nic.* (em especial 1098b, 1103a, 1139b, 1141a-b, 1143b, 1144a, 1145a, 1177a) e *Met.* (em especial Livro A, 981a-b, 982a, 992a; Livro Γ, 995b, 996b; Livro Δ, 1004b, 1005b; Livro Λ, 1059a, 1060a-b; Livro Μ, 1075b) [sublinhado nosso]

A tese que Aristóteles não chega a referir ou a citar explicitamente é a seguinte: na medida em que *o que está em causa para os seres humanos é a própria vida* (sc., a *condução da vida*), então o conceito de *σοφία* (de sabedoria, saber, etc.) que os seres humanos têm ou que é relevante para os seres humanos *diz meramente respeito ao saber de orientação* – ao *saber conduzir a vida*.

Analisemos um pouco melhor esta tese. Isto é: analisemos a possibilidade de identificar a *σοφία* com a *forma de saber relativo à condução da vida* e suficiente para esse efeito – e, mais precisamente, com o tipo de saber a que Aristóteles chama *φρόνησις*.⁸

Uma identificação da *σοφία* com a forma de saber a que Aristóteles chama *φρόνησις* restringiria a *σοφία* a uma modalidade de conhecimento orientada para o *horizonte vital*. Nesse caso, a *σοφία* só teria que ver com a condução da vida (tratar-se-ia fundamentalmente de *saber viver*, *saber pilotar a vida*, *saber conduzir a vida*, etc.). Ora, o que Aristóteles procura pôr em evidência nos primeiros capítulos de *Metafísica I* é precisamente que a referida tese carece de fundamento.

Assim, a) os seres humanos, *para além de* um conceito de saber ou sabedoria relativo à condução da vida, *têm um outro conceito de saber* inteiramente irreduzível àquele; b) é tanto assim que, *em vez de dois conceitos de σοφία* (diferentes e em regime de paridade), sucede que há um *único conceito de σοφία*; c) o conceito de *σοφία* (ou sabedoria) que os seres huma-

⁸ O uso que Aristóteles dá ao termo *φρόνησις* é extenso e não cabe aqui um inventário das suas múltiplas ocorrências ou das suas múltiplas determinações na totalidade da sua obra. É possível, no entanto, ganhar uma pista do que se entende por *φρόνησις* considerando o estudo aprofundado que Aristóteles dedica ao fenómeno no livro VI, V, da *Ética a Nicómaco*. Mas também uma análise integral de toda a complexidade e de todas as possibilidades de compreensão do fenómeno e do seu campo de incidência que essa secção abre excede em muito o inquérito que aqui se leva a cabo; o que nos interessa é apenas reter dois pontos essenciais. Por *φρόνησις* (ou *sensatez*) entende-se antes de mais uma *capacidade de cálculo, avaliação e deliberação que orienta ou põe a caminho de um determinado objectivo final*. Está em causa, portanto, uma avaliação ou deliberação que é tanto *circumspecta e prudente*, quanto tem por resultado *uma correcta orientação* – i.e., a *φρόνησις não desorienta nem faz perder o rumo mas põe efectivamente a caminho do objectivo final para que se está em tensão*. A este está associado um segundo ponto. E esse é o caso da *φρόνησις* ter que ver com a avaliação e deliberação correcta do que *é bom para si próprio*, na relação que o indivíduo estabelece com a condução da vida em geral. Assim, o objectivo final para que a *φρόνησις* orienta não é senão, por assim dizer, a *vida boa* – a *qualidade de vida*, o *viver bem em geral*, etc. –, o que faz igualmente notar que o que está em causa na *φρόνησις* não é um objectivo parcial ou restrito a uma parcela particular da vida mas um *objectivo geral, abrangente, que abarca a totalidade da vida ou que visa a vida em geral*.

nos têm *está mais ligado àquele conceito que é irreduzível ao saber de orientação ou de condução da vida do que a este último.*

A tentativa aristotélica de fundamentação destas teses passa por diferentes passos que é preciso recuperar.

Em primeiro lugar, Aristóteles chama a atenção para o facto de que, *por maior que seja a nossa vinculação à vida e à questão da orientação dela, nós temos, de todo o modo, uma noção de saber enquanto tal* – de saber independentemente da sua vinculação à vida. Dito de outro modo: *há em nós alguma noção de um saber ordenado pura e simplesmente a si mesmo, medido para e simplesmente por si mesmo e sem outra preocupação que não o cumprimento do programa do saber enquanto tal.*

Além disso, Aristóteles chama a atenção para um segundo aspecto, igualmente decisivo. O aspecto a que nos referimos é um dos aspectos mais insistentemente focados nos capítulos iniciais de *Metafísica I*, a saber: não só temos uma noção do *saber* (sc., do *conhecer independentemente da sua aplicação na condução da vida*), como a nossa sensibilidade ao conceito de saber ou de conhecer enquanto tal é também uma *sensibilidade à diferença entre saber mais e saber menos* ou entre *conhecer mais e conhecer menos*.

Seria exaustivo inventariar aqui todos os passos de *Metafísica I* em que Aristóteles foca este aspecto. O que deve ficar claro é que Aristóteles considera justamente casos em que uma dada forma de saber é percebida como equivalente a um *saber mais* (na ordem do *saber enquanto tal*) mas se reveste de *menos relevância para efeitos de condução da vida*. E chama a atenção para o facto de, sendo assim – porque esse *saber menos relevante para a condução da vida* é compreendido como equivalente a algo *superior na ordem do saber enquanto tal* (i.e., no que diz respeito à *diferença entre saber menos e saber mais*, enquanto essa diferença nada tem que ver com a relevância para a vida) –, tendermos a compreender esse saber como *mais próximo do que está em causa no conceito de σοφία*.

O que se desenha à medida que Aristóteles vai percorrendo as diversas instâncias de *saber mais* e *saber menos* é que o conceito de *σοφία* corresponde como que ao *terminus ad quem* (ou ao *ponto de fuga*) da *diferença entre saber menos e saber mais* a que os seres humanos são sensíveis. Por outras palavras: o conceito de *σοφία* corresponde a um *conceito formal relativo à maximização do saber enquanto tal* (do *conhecimento enquanto tal*) – i.e., corresponde a uma *forma superlativa de saber enquanto tal*.

Acontece no entanto que a desformalização disto que ainda seria um conceito formal de *σοφία* poderia fazer-se de formas muito distintas.

Na verdade, o conceito formal de *σοφία* pode assumir contornos muito diferentes consoante a noção que se tenha de *como o conhecimento pode aperfeiçoar-se* e, portanto, do que corresponderá àquela forma de saber que é *superlativa* (ou que *já não admite qualquer aperfeiçoamento*). Na medida em que o que está em causa na *σοφία* é um *superlativo formal*, então à *σοφία* corresponderá sempre ao *grau máximo* de *qualquer* progressão de saber possível. A desformalização da *σοφία* (i.e., a resposta à pergunta: *qual é o grau máximo de saber possível?*) depende, em suma, da *finitude* do *ângulo de acesso*, da concepção que se tem de *quanto* ou *até onde* o saber pode progredir.

Assim, num quadro de diferenciação do *saber menos* e do *saber mais* que se caracteriza por ter notícia de *A, B, C e D* e por essa notícia estar constituída de tal modo que *D* aparece como superior a *A, B e C*, será *D* que aparece como correspondendo ao conceito de *σοφία*. Mas, por outro lado, se se vier a perceber que, além de *D*, também há a possibilidade de *E e F* (e isto de tal modo que *F* parece ser superior tanto a *E* quanto a *D*), então a identificação da *σοφία* mudará, pois nesse caso *F* é que corresponderá ao conceito de *σοφία* – e assim sucessivamente. Porém, se o ângulo for finito e deixar de fora possibilidades de saber que estão para lá do campo de incidência do ângulo (se se caracterizar apenas por ter notícia de *A, B, C e D* e deixar de fora *E e F*), então dará azo a que se compreenda o *superlativo regional* (que só é *superlativo em resultado da finitude do ângulo*) como o *superlativo absoluto* (que é o que está efectivamente em causa na *σοφία*). Em suma: *a identificação do superlativo é sempre relativa ao intervalo total da progressão de saber possível que cada ângulo de consideração permite identificar*.

Com estas considerações, fica desde já claro o que a escala desenhada por Aristóteles procura determinar: no quadro de identificação da *σοφία*, o problema que se põe é o de perceber qual o *intervalo total de progressão do saber*.

Isto deixa imediatamente à consideração dois aspectos.

O primeiro é que *é decisivo que o intervalo seja total* – i.e., *é essencial que não subsistam ângulos cegos*.

Quer dizer: o que isto significa é que, em última análise, para se saber em que é que consiste a *σοφία* (o que é que equivale à *σοφία*, etc.) é necessário *ter uma efectiva sinopse* (um *olhar totalmente desimpedido, totalmente não confinado sobre o intervalo total da progressão*

do saber, desde o saber mínimo ao saber máximo, que já não seja passível de ser amplificado para um saber ainda mais, etc.). Sem esta sinopse, a possibilidade de identificação da σοφία ficaria “enviesada”. O que nesse caso sucederia seria *tomar-se o comparativo por superlativo* – e, de facto, *tomar-se por superlativo absoluto algo que está muito longe de o ser*.

Por outro lado, o que a escala apresenta é tanto *um levantamento do intervalo global entre o mínimo de saber e o máximo de saber*, quanto *a identificação de quais e quantas são as etapas de progressão relevantes no quadro desse intervalo global*. Ou seja: é igualmente decisiva *a identificação das diferenças ou dos passos de significativo desconfinamento no caminho do mínimo para o máximo de saber*.

Acontece que, quando se olha para a escala apresentada por Aristóteles, o que resulta desde logo evidente é que parece haver *um muito marcado contraste* entre a *magnitude do empreendimento* proposto (entre a *pretensão de conhecer o intervalo total de progressão do saber possível* – i.e., *mapear todas as possibilidades de saber relevantes entre saber mínimo e saber máximo*) e o *cardinal* das etapas da progressão que são apresentadas por Aristóteles. De facto, o inventário de etapas de desenvolvimento do saber (i.e., *o itinerário global entre o mínimo e o máximo de saber*) que Aristóteles apresenta não inclui mais do que *quatro* momentos fundamentais: αἴσθησις, μνήμη, ἐμπειρία e τέχνη/ἐπιστήμη.

Esta magnitude do cardinal das etapas referidas por Aristóteles está associada a um aspecto que também chama a atenção e aumenta ainda mais a perplexidade – sobretudo se tivermos em conta que é de uma *tentativa de identificação da progressão total (do levantamento do intervalo total correspondente à progressão do saber mínimo para o saber máximo)* que se trata. Esse outro aspecto tem que ver com o facto de Aristóteles *não fazer a mais pequena referência a questões de amplitude* (ou a diferenças de amplitude) do saber.

Percebe-se imediatamente que, se se considerasse o problema da *amplitude do acesso*, isso bastaria para provocar *uma multiplicação dos passos de progressão* (sc. *das diferenças relevantes no intervalo entre saber menos e saber mais*). Porém, o facto é que Aristóteles não parece atribuir *nenhum papel relevante às questões de amplitude*.

Ora, isto tem implicações e põe problemas.

Se não estamos a ver mal, o que parece implicado na escala aristotélica, tal como se apresenta em *Metafísica I* e *Anal. Post. XI*, 19, é que a perspectiva que apenas tenha αἴσθησις de um dado “objecto” *sabe menos* do que a perspectiva que inclua μνήμη dele; e esta, por sua vez, *sabe menos* do que uma perspectiva que já se eleve ao plano da ἐμπειρία – e que também

esta *sabe menos* do que uma perspectiva correspondente a *τέχνη* ou *ἐπιστήμη*. O simples facto de um acesso envolver *μνήμη* é suficiente, só por si, para que esse acesso corresponda a um “saber mais” do que aquele que é alcançado por um acesso só provido de *αἴσθησις*; o simples facto de um acesso envolver *ἐμπειρία* é suficiente, só por si, para que esse acesso corresponda a um “saber mais” do que aquele que é alcançado por um acesso só provido de *μνήμη*; o simples facto de um acesso envolver *τέχνη* ou *ἐπιστήμη* é suficiente, só por si, para que esse acesso corresponda a um “saber mais” do que aquele que é alcançado por um acesso só provido de *ἐμπειρία*.

A irrelevância das questões de amplitude pode ter portanto que ver com o facto de se estar a considerar a possibilidade de progressão do saber *em relação a cada cognoscível*.

Mas, por outro lado, o “silêncio” relativamente a questões de amplitude também pode significar que – mesmo que suceda que um acesso que já envolva *μνήμη* se caracterize por uma amplitude de *αἴσθησις* (e, portanto, de *μνήμη*) muito restrita, enquanto o acesso só provido de *αἴσθησις* tivesse, pelo contrário, uma amplitude extraordinária (no limite, até a amplitude correspondente a qualquer coisa como uma *αἴσθησις total*) – o ponto de vista mnésico *sabe mais do que o ponto de vista meramente estésico* (pelo simples facto de um ser já mnésico e o outro não). E o mesmo fenómeno se verificaria nas relações entre *μνήμη* e *ἐμπειρία* e entre *ἐμπειρία* e *τέχνη* ou *ἐπιστήμη*.

As questões que, no seguimento disto, se devem pôr são justamente as de saber: a) *se faz sentido que o levantamento de um intervalo total da progressão de saber menos para saber mais faça “tábua rasa” das questões de amplitude*; b) *qual é o sentido do “silêncio” de Aristóteles relativamente às diferenças de amplitude* (i.e., a de saber se o que está em causa é a primeira ou a segunda das possibilidades referidas); e c) *em qualquer dos casos, qual o fundamento da perspectiva assim adoptada na construção da escala*.

Começamos a compreender o fundamento que preside à construção da escala (ou seja: o fundamento que deixa perceber o sentido da escala e o que está em causa em cada uma das suas etapas) se considerarmos *alguns aspectos estruturais* da escala aristotélica.

O primeiro aspecto que interessa considerar tem que ver com *a importância das fronteiras* entre os diversos momentos da escala. Aristóteles regista *o conjunto relevante dos estádios correspondentes a diversos graus de eficácia cognoscitiva*.

O próprio facto de a escala ignorar questões de amplitude faz que ela seja *uma escala de diferenças qualitativas*, se assim se pode dizer: *uma escala de modos de acesso* ou de con-

trastes quanto ao modo de acesso. Em suma: é uma escala de *saltos qualitativos*. O que as fronteiras destacam (aquilo que dão a ver sobre a relação entre as etapas) são, por assim dizer, os *momentos de descontinuidade qualitativa*.

Ora, esta formulação pode suscitar equívocos, se se entender que se trata então, pura e simplesmente, de uma escala de modos de acesso – porque, sendo assim (tratando-se de uma mera escala de modos de acesso), então todas diferenças se situariam “desse” lado e, portanto, não teriam que ver com diferenças quanto *àquilo que aparece*. Na verdade, *aos contrastes quanto ao modo do acesso* (ou quanto à “qualidade” do acesso) que estão em causa na escala de Aristóteles *correspondem também diferenças no que diz respeito àquilo que aparece: o que aparece é diferente conforme o patamar da escala em que se esteja*.

O que isto quer dizer é que a escala de Aristóteles é também uma escala de descontinuidades qualitativas *em relação ao teor daquilo que aparece*. Ou seja: *o que aparece à αἴσθησις difere do que aparece à μνήμη, que por sua vez difere do que aparece à ἐμπειρία, que por sua vez difere do que aparece a τέχνη ou a ἐπιστήμη*.

Sendo assim, a *descontinuidade entre as etapas* apresentadas por Aristóteles pode ser descrita do seguinte modo: cada momento da escala está *numa relação com o momento que lhe antecede e com o momento que lhe sucede*. Cada etapa da escala corresponde a qualquer coisa como um *intervalo* – mais propriamente, *àquele intervalo que vai da sua fronteira inferior à sua fronteira superior*.

Por outras palavras: cada momento da escala aristotélica define-se por *vencer a descontinuidade relativa à etapa inferior* e por *ficar aquém da descontinuidade que tem de ser vencida para se alcançar a etapa superior*. A ser assim, cada etapa é, portanto, *um intervalo num intervalo* – i.e., cada etapa é uma *secção do intervalo global* que corresponde à *progressão total do saber*.

Mas aqui importa ter em atenção algo que pode passar despercebido e que é igualmente significativo.

A escala apresentada por Aristóteles é tanto *uma escala de possibilidades relevantes de avanço*, quanto é *uma escala de possibilidades relevantes de finitude*.

Isto é: a escala a que aludimos é também uma escala de *possibilidades de retenção* – de formas de *ficar aquém de uma plena realização do saber*. Na verdade, é *uma escala da defectividade do saber*.

Importa não perder de vista esta “duplicidade”. Por um lado, cada etapa superior marca *em relação à inferior* qualquer coisa como um *avanço* ou um *desconfinamento de perspectiva* – um *desenvolvimento relevante na progressão do mínimo ao máximo de saber*. Por outro lado, cada etapa inferior marca também *em relação à superior* uma forma de *confinamento de perspectiva*, como que de *fechamento* de ângulo.

Ou seja: há algo como um *duplo significado* de cada fronteira. Na escala de Aristóteles, enquanto significa a fronteira *inferior* de uma etapa da escala, *cada fronteira marca o desconfinamento de perspectiva que dá origem a essa etapa*; mas, enquanto significa a fronteira *superior* da etapa precedente, *essa mesma fronteira marca o confinamento de perspectiva própria da etapa precedente* (a saber: o desconfinamento que essa etapa ainda *não consegue alcançar e cuja falta a define*).

Devemos notar que isto implica não apenas que *a determinação exacta do confinamento ou da finitude de uma etapa intermédia está marcada pela relação à etapa imediatamente superior* a essa mas implica, mais exactamente, que *o confinamento ou a finitude de uma etapa intermédia está também marcada pela relação a todas as etapas superiores* – e, no limite, está marcada pela relação à *última* etapa. Na verdade, *o confinamento a que uma dada etapa está sujeita só pode ser plenamente determinado a partir do desconfinamento máximo* (da *σοφία*) – i.e., só pode ser determinado a partir da etapa que não admite *mais nenhum desconfinamento*.

Isto que acabou de se descrever é *igualmente válido para os dois extremos da escala* – embora com uma *particularidade*.

A primeira etapa (a *αἴσθησις*) tem como limite inferior a *total ausência de saber*. O que é superado no seu limite inferior é *a total ausência de saber* – total ausência de saber que já se situa *fora da escala*.

Analogamente, a *τέχνη* ou *ἐπιστήμη* têm como limite superior justamente *nada*: a *τέχνη* ou *ἐπιστήμη* define-se pela sua *insuperabilidade, por não ser passível de nenhum incremento ou aperfeiçoamento*. De sorte que, também neste caso, aquilo que se situa para lá do limite *já não pertence à escala* (quer dizer: *já não pertence ao intervalo ou ao horizonte de saber*, porque *pura e simplesmente não pode haver nada de superior a τέχνη ou ἐπιστήμη*).

Mas há ainda dois aspectos adicionais dignos de nota.

Poderia acontecer que uma escala com as características que descrevemos até agora estivesse constituída de tal modo que *o seu segundo nível correspondesse a uma forma de sa-*

ber totalmente diferente da forma de saber em causa no primeiro nível (completamente heterogéneo em relação a ele) – e assim também no que diz respeito à relação entre terceiro e segundo nível ou entre o quarto e o terceiro. A ser assim, o segundo nível não teria nada do primeiro, o terceiro nada do segundo e o quarto nada do terceiro.

No entanto, não parece ser isto que Aristóteles tem em vista.

A escala desenhada no livro I da *Metafísica* e na secção XI, XIX dos *Analíticos Posteriores* tem um carácter tal que *cada etapa posterior inclui no seu acontecimento as anteriores* – mais precisamente: *cada etapa inclui a etapa imediatamente anterior e, por via dela, também a que a procede*. Isto é: cada etapa equivale às etapas inferiores transformadas por um desconfinamento que as integra no seu *terminus ad quem* – mas justamente transformadas ou transfiguradas por um desconfinamento.

Assim, o segundo nível equivale a qualquer coisa como o primeiro nível transformado por um desconfinamento que integra o primeiro nível no seu *terminus ad quem*; o terceiro nível equivale a qualquer coisa como o segundo nível transformado por um desconfinamento que integra o segundo nível no seu *terminus ad quem*; e o quarto nível equivale a qualquer coisa como o terceiro nível transformado por um desconfinamento que integra o terceiro nível no seu *terminus ad quem*.

Ora, e em segundo lugar, isto significa que a escala de Aristóteles tem o carácter de uma *escala genética*.

Vendo bem, as diferentes etapas formam a *base de desenvolvimento umas das outras* e estão constituídas na forma do *desenvolvimento das etapas precedentes*. O que está efectivamente em causa nas diversas etapas é algo como um *trânsito de anterioridade e posterioridade, sequência e sucessão*. Há qualquer coisa como um *condicionamento*, em virtude do qual cada etapa superior *não é possível directamente por si só* – cada etapa superior só é possível sobre o *fundo* ou sobre a *condição de possibilidade* que constituem para ela as etapas anteriores.

Tudo isto configura uma relação entre as etapas da escala marcada por dois aspectos que, se vistos em certo sentido, *parecem incompatíveis*.

Se, por um lado, cada nova etapa é caracterizada por *incluir em si* a precedente (de tal modo que se poderia falar de um “*fio*” de *continuidade*), por outro lado, há uma vincada *descontinuidade* entre os diferentes níveis.

Quer dizer: por mais que a segunda etapa inclua em si a primeira (e que, por sua vez, a terceira etapa inclua em si a segunda e, portanto, mediatemente, inclua também em si a primeira e que, por sua vez, a quarta etapa inclua em si a terceira e, portanto, mediatemente, inclua também em si a primeira e a segunda), a verdade é que *na primeira ainda não há absolutamente nada do que é próprio da segunda* (ainda não há absolutamente nada disso que *eleva a segunda acima da primeira*, disso que a segunda *põe de próprio*, etc.) – da mesma forma que na segunda não há absolutamente nada do que é próprio da terceira e na terceira não há absolutamente nada do que é próprio da quarta.

O esclarecimento desta aparente incompatibilidade passa por notar que o que está em jogo na escala aristotélica é algo como uma *sucessão de passos de desconfinamento* que *modificam muito significativamente não a amplitude mas a forma do acesso que se tem às coisas* (e, portanto, também *o teor daquilo que aparece*).

O facto de haver um nexo de integração (o *fio de continuidade* que poderia ser expresso recorrendo às fórmulas: $2=1+1$ passo de desconfinamento; $3=2+1$ passo de desconfinamento, i.e., $3=[2(=1+1 \text{ passo de desconfinamento})+1 \text{ passo de desconfinamento}]$; $4=3+1$ passo de desconfinamento, i.e., $4=[3=[2(=1+1 \text{ passo de desconfinamento})+1 \text{ passo de desconfinamento}] + \text{um passo de desconfinamento}]$) *não impede nem diminui o hiato* (o salto – e, como se verá, o *extraordinário salto*) *entre os diferentes níveis que compõem a escala*.

Se as características e o aspecto de uma etapa inferior é *retroperspectivado* a partir da etapa em que se está e do que uma tal etapa põe de seu, então isto implica a *impossibilidade de antecipação* do que se seguirá, i.e., dos passos possíveis da escala. *Ainda que uma dada etapa tenha a sua identidade sempre já marcada pelo facto de ficar aquém do desconfinamento imposto por uma etapa seguinte* (e, no limite, por todas as etapas seguintes e, por fim, pela última etapa), *o facto é que o patamar em que se está é sempre totalmente cego sobre as possibilidades do seu desconfinamento, do desenvolvimento que dele possa advir*.

É precisamente isto que encontramos desenhado por Aristóteles num conceito que constitui um dos componentes essenciais da história da noção de *escala*: o conceito de $\acute{\epsilon}\phi\epsilon\zeta\eta\varsigma$.

Aristóteles define o termo na *Metafísica* (1068b30 e ss.) e encontram-se diversas ocorrências tanto na *Retórica* quanto na *Poética*.⁹ Porém, os elementos essenciais que convém ter

⁹ Ver, por exemplo, *Met.*, V, XXIV (1023b9); XI, XII (1068b33-1069a11); XII, I (1069a21); XIII, V (1080a20-30), XIII, VII (1081b6), XIII, VIII (1083a32), XIII, IX (1085a3-7); *Ret.*, I, VII (1363b); III, XVI (1416b); III, XVII (1418a); *Poet.*, VI, 1450a29; VII, 1451a13; X, 1451b38; XXIII, 1459a27.

em conta com o fim de se entender o conceito de *ἐφεξῆς* e a sua relação com o que foi dito até aqui podem encontrar-se num passo do *De Anima*.

Aristóteles começa por dizer que há diversos níveis de *ψυχή* (*θρεπτικόν, ὀρεκτικόν, αἰσθητικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν*), antes de estabelecer que as relações entre as diversas *ψυχαὶ* equivalem às relações que há entre quadriláteros e triângulos (414b28 e ss.).

Ora, se se considerar um quadrilátero, verifica-se que inclui sempre em si algo como um triângulo; de facto, um quadrilátero equivale a um triângulo *mais* algo *para lá* do triângulo. Por outras palavras: se considerarmos a composição de qualquer quadrilátero (aquilo que tem de ser posto para, a partir de “zero”, se constituir um quadrilátero), verificamos que passa sempre por um triângulo mas, justamente, *não se fica por aí*: implica a “ultrapassagem” do triângulo (um *ir para além dele*). Em suma, há sempre um triângulo inscrito num quadrilátero e, inversamente, a constituição de um quadrilátero implica um triângulo *mais um acréscimo*.

No entanto, o acréscimo sobre o triângulo – *acrécimo sem o qual, na verdade, não haveria qualquer quadrilátero* – como que “apaga” o triângulo, substituindo a forma do triângulo por uma outra, resultante do acréscimo, de que o triângulo, enquanto tal, *ainda não contém nada*. É isso que Aristóteles quer dizer quando diz que o quadrilátero está (*em potência*, entenda-se) no triângulo.¹⁰

É justamente algo desta ordem que está em causa na escala de *Metafísica* I – mas, se assim se pode dizer, com *iteração*: a segunda etapa faz de “quadrilátero” em relação ao “triângulo” da primeira; por sua vez, a terceira etapa assume o papel de “quadrilátero” e põe a segunda a equivaler a um “triângulo”; e, por fim, a quarta etapa faz o mesmo em relação à terceira.

Assim, mesmo que Aristóteles não o diga explicitamente, a noção de *ἐφεξῆς* – a forma de *sequência* que a noção de *ἐφεξῆς* designa – expressa exactamente o *peculiar nexo de continuidade e de descontinuidade* que apontámos como sendo própria quer da escala, quer das

¹⁰ (Παραπλησίως δ' ἔχει τῷ περὶ τῶν σχημάτων καὶ τὰ κατὰ ψυχὴν· αἰεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπὶ τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν.) Ὡστε καθ' ἕκαστον ζητητέον, τίς ἐκάστου ψυχῆ, οἷον τίς φυτοῦ καὶ τίς ἀνθρώπου ἢ θηρίου (414b28 e ss.).

etapas de desconfinamento significativo do trânsito do mínimo para o máximo de saber, tal como as desenha Aristóteles.¹¹

Isto conduz-nos a uma última consideração, que tem que ver com isso a que podemos chamar o *complexo jogo de perspectivas silenciosamente implicado* numa escala como aquela que é desenhada por Aristóteles.

Se o problema a que procura dar resposta é o da identificação da *σοφία* (enquanto a *σοφία* equivale a um *conceito formal de saber superlativo*), então a escala de Aristóteles tem a pretensão de *não ser apenas uma escala parcial*, de *não retratar somente uma parte do intervalo entre o mínimo de saber e o saber superlativo*. A escala de Aristóteles procura apresentar, de facto, o *intervalo total* – e apresentar *todas* as diferenças relevantes que o pontuam. Em suma, o que está em jogo é, no sentido étimológico do termo, um “*panorama*” das *possibilidades de saber* – “*panorama*” que é (e tem de ser) *totalmente desconfinado*.

O que isto significa é que, se perguntarmos *qual é o ponto de vista ao qual se oferece a escala* ou *qual é o ponto de vista a partir do qual se tem a perspectiva sinóptica* que a escala pretende oferecer, resulta claro que se trata de qualquer coisa como *um ponto de vista silenciosamente concebido como testemunha de todo o itinerário de progressão do saber* e que se caracteriza pela sua capacidade *irrestrita*: i.e., por ter justamente uma *visão sinóptica*, capaz de alcançar todos os momentos da escala (quer dizer, toda a progressão, desde o mínimo ao máximo de saber) *sem que nada permaneça fora da sua perspectiva*.

¹¹ O termo $\epsilon\phi\epsilon\zeta\eta\varsigma$ indica portanto *sequência* ou *sucessão* – com isso querendo por um lado apontar a uma *ordenação*, o caso de haver uma *precedência* do triângulo em relação ao quadrilátero e do quadrilátero *sobrevir* ao triângulo, de tal modo que há entre as duas figuras *continuidade*. No entanto, por outro lado, a continuidade não resulta de uma mera *distribuição temporal* (que ponha o quadrilátero a vir *depois* do triângulo) mas de uma relação que põe o acontecimento do quadrilátero tanto *dependente* de quanto *caracterizado a partir do* acontecimento do triângulo. O $\epsilon\phi\epsilon\zeta\eta\varsigma$ não reporta a uma mera *adjacência* ou a um mero *alinhamento contíguo* mas ao caso de *y ser extraído a partir de x*, do acontecimento de *y ser atravessado pelo acontecimento de x*, etc. O $\epsilon\phi\epsilon\zeta\eta\varsigma$ tem portanto a acepção de *série* – de uma série em que o segundo procede do primeiro e o terceiro do segundo, etc. E tanto assim que o que resulta da série é o segundo elemento da série ter carácter de *segundo* – i.e., de não ser primeiro mas algo que procede de ou sucede ao primeiro, que é extraído dele. Assim, o primeiro elemento da série não tem o que é necessário para constituir o segundo elemento da série; inversamente, o segundo elemento da série aniquila, no seu acontecimento, o elemento de que precede. O primeiro de qualquer série pode ser o princípio de uma continuidade infinita que sempre pressupõe o primeiro; mas, em qualquer caso, o primeiro está aniquilado no segundo, no terceiro, etc. – dito de outro modo: o segundo contém o primeiro e aniquila-o, o terceiro contém o primeiro e o segundo e aniquila-os, etc.

Acontece, no entanto, que se perguntarmos *qual é esse ponto de vista (quem o ocupa ou possui)*, a resposta é que se trata justamente do nosso ponto de vista: que o ponto de vista que de certo modo *não está dentro dela*, mas é o *ponto de vista testemunha da escala*, é o *nosso*. Quer dizer: quem compreende a escala e acompanha o itinerário que nela se desenha somos nós – somos nós quem tem o panorama (o itinerário total) em causa.

A escala de Aristóteles é, por assim dizer, uma escala *antropológica*.

Porém, o carácter “antropológico” da escala (quer dizer: o facto de a “lógica” interna da escala ter o seu foco sobre o ser humano, ser, de certo modo, *antropocentrada*, etc.) poderia corresponder a vários desdobramentos.

Por um lado, poderia ter expressão no facto de a escala ser uma escala que *corresponderia exclusivamente ao ser humano* – i.e., ser uma escala em que cada um dos seus momentos fosse um momento possível do ser humano na sua relação com o saber (como diferentes “eras” ou “idades” do ser humano: uma “era” ou “idade” estésica, uma “era” ou “idade” mnésica, uma “era” ou “idade” empírica e uma “era” ou “idade” técnica ou epistémica).

Por outro lado, poderia dar-se o caso de *ao ser humano corresponder apenas um momento da escala* – caso no qual, consoante a posição na escala que coubesse ao ser humano, todos os outros momentos possíveis seriam desenvolvimentos *aquém* e/ou *além* do ser humano. Neste sentido, o que a escala procuraria fazer seria *apurar qual a posição do humano perante a amplitude do saber que lhe é possível* – i.e., *apurar a posição do ser humano perante a amplitude do saber possível* (ou, mais exactamente, *a posição do ser humano perante a amplitude do saber que é possível ao ser humano conceber*).

Ora, o próprio sentido da escala – enquanto esta escala procura retratar o intervalo de toda a progressão possível do saber, desde o mínimo ao máximo de saber, etc. – implica que *não pode haver nenhum ponto de vista exterior* ao que nela se acha retratado. Seja como for, o ponto de vista que testemunha a escala tem de ter *uma posição definida no quadro da escala*. Digamos assim: se o que está em causa é justamente *a escala total das possibilidades de confinamento e desconfinamento do acesso*, então *o acesso de que qualquer ente dispõe* (entenda-se: qualquer ente ou ser vivo que esteja constituído na posse de um acesso às “coisas”) *deverá ser situável na escala*.

Assim, a escala de Aristóteles tem uma natureza tal que constitui como que *uma “régua” para medir* – ou um *“quadro” para localizar* – *qualquer* acontecimento de acesso. Se, pelo seu sentido, ainda que tenha o seu foco sobre o ser humano, a escala não é especialmente

relativa a nós, ao mesmo tempo *vale, naturalmente, também a nosso respeito* e suscita a pergunta: *onde se situa nela o nosso “olhar”, o acesso em que nos achamos, de que dispomos?*

A resposta à pergunta “*onde se situa o nosso “olhar” na escala aristotélica?*” é complexa – e é-o desde logo *no plano formal*.

Poderia acontecer que a resposta passasse pela mera identificação de *uma* etapa da escala que correspondesse à forma de acesso que nos é própria. Mas, vendo bem, não é forçosamente assim.

Na medida em que a escala aristotélica tem a natureza de uma *escala de possibilidades de acesso*, nada implica que o acontecimento de acesso ou a forma de saber própria de um determinado ente (sc., de um dado ser vivo) – e, designadamente, o acontecimento de acesso em que damos connosco – *tenha forçosamente de corresponder a apenas uma etapa da escala*. Com efeito, pode suceder que o acesso de um dado ente – e, designadamente, o acesso que é o nosso – tenha um carácter tal que *possa mudar de localização na escala*; ou seja: tenha a possibilidade de *transitar de uma etapa para outra* (e, na verdade, não apenas de uma etapa para outra mas de uma etapa para *outras*). É isto que se desenha no plano meramente formal.

Mas resulta claro que a resposta à referida pergunta só pode ser dada a partir de uma análise que não se limite somente aos aspectos formais que tentámos passar brevemente em revista. A resposta passa por uma análise detida das próprias *determinações ou formas concretas de acesso* que Aristóteles faz corresponder às diferentes etapas da sua escala. Dito por outras palavras: a resposta à pergunta pela localização do acontecimento de acesso em que nos temos na escala de Aristóteles depende de uma averiguação disso a que Aristóteles chama *αἴσθησις, μνήμη, ἐμπειρία* e *τέχνη/ἐπιστήμη*.

É que, como dissemos, a escala desenhada por Aristóteles define-se pela combinação de duas ordens de factores: temos, por um lado, os *factores formais* e temos ainda, por outro, as *determinações concretas* ou “*materiais*”, que são postas em conexão com elas. Uma vez vistos sumariamente os primeiros, trata-se agora de pôr as diferentes articulações formais focadas em ligação com aquilo que as desformaliza.

Assim, o que procuraremos fazer de seguida será determinar *a que é que corresponde cada um dos conceitos que definem as etapas da escala aristotélica* – a que é que correspondem *αἴσθησις, μνήμη, ἐμπειρία* e *τέχνη/ἐπιστήμη*.

I: EXPERIÊNCIA

§4

A forma de aparecimento que mais deixa escondido isso que de algum modo põe já à mostra

A compreensão do sentido em que a primeira etapa da escala aristotélica corresponde à *αἴσθησις* depende, naturalmente, da *própria carga específica* do conceito de *αἴσθησις*.

À partida, a compreensão do que corresponde à *αἴσθησις* parece satisfeita quando se faz passar a *αἴσθησις* por algo como *sensação*, *percepção* ou o que quer que seja desta ordem.

Aliás, num certo sentido, seria possível fazer essa leitura a partir da própria obra de Aristóteles. Bastaria considerar, por exemplo, os passos do *corpus aristotelicum* em que se desenvolvem mais detidamente os fundamentos da *αἴσθησις*.¹² O que se encontra em *Anal. Post.*, 99b35, é a compreensão da *αἴσθησις* num *quadro* de *inclusão* e de *exclusão* de conteúdos (consoante incida ou não sobre eles). A *αἴσθησις* corresponderia à *incidência* (e o seu contrário, a *ἀναισθησία*, a *não-incidência*). Quer dizer: a *αἴσθησις* corresponderia a essa acção de *incidir em* ou de *incidir sobre*, de *estar caído ou lançado sobre algo*, *precipitado em algo*, *deposto perante algo*, etc., enquanto esse acto é *condição sine qua non* do *contacto directo* (*em primeira mão*, na “primeira pessoa”), que se analisou na secção anterior.

¹² Não podemos deixar aqui de reforçar o facto de que o que está em causa nesta secção não é, de modo nenhum, uma identificação global da noção de *αἴσθησις* ou dos seus diversos usos na obra de Aristóteles. Uma identificação desse género teria de considerar uma quantidade de passos do *corpus aristotelicum* ou uma quantidade de características do que está implicado na noção a que esta secção não pode dar atenção. Ter-se-ia, por exemplo, que considerar todo o complexo de fenómenos a que a *αἴσθησις* se abre em vários momentos da *Metafísica* (livro III: 997b, 999b; livro IV: 1009b-1011b; livro V: 1016a, 1018b, 1020b; livro VII: 1035b-1036a; livro IX: 1047a-b; livro X: 1053a-1054a; livro XI: 1062b-1064a; livro XII: 1072b-1074b; livro XIII: 1077a; livro XIV: 1088a; etc.), da *Ética a Nicómaco* (1098b, 1103a, 1109b, 1113a, 1118a-b, 1126b, 1139a, 1142a, 1143b, 1149a, 1161b, 1170a-1171b, 1173b-1175b, etc.), do *De Anima* II (4 e 5, 414a15-418a6), da *Ética a Eudemo* (1226a, 1230b-1231a, 1235b-1236a, 1245a, etc.), da *Retórica* (em especial I, 11), etc. Mais ainda: esta advertência é especialmente importante, na medida em que Aristóteles dedica especial atenção ao tema – neste caso particular, na forma de um tratado (o *De sensu et sensibilibus*) em que o assunto é exposto em toda a sua amplitude.

Porém, quando fala de *αἴσθησις* no contexto da escala (na moldura formal que vimos na secção anterior), Aristóteles introduz uma *determinação radical* de *αἴσθησις*, que não está necessariamente presente na compreensão mais comum do termo: o facto de ser a *forma mínima de acesso* – ou seja, aquele acesso que, por assim dizer, dista *um só grau* da *total ausência do aparecimento ou do saber*.

Neste sentido, o problema que é decisivo suscitar para se perceber de que é que Aristóteles está a falar quando fala da *αἴσθησις* na moldura formal da escala advém da *posição em que Aristóteles põe a αἴσθησις na escala que desenha*. E, ao colocar a *αἴσθησις* na *primeira posição da escala*, Aristóteles está, de facto, a destacar algo que poderia ser descrito em três aspectos.

Em primeiro lugar, está a procurar destacar que *a primeira posição da escala equivale ao primeiro momento de algo já distinto de uma ignorância total*.

O primeiro patamar da escala corresponde ao *lance de subtracção original ao não-saber absoluto*, a uma *forma mínima de acesso* (a um *rasgo* ou *desconfinamento*) *que introduz a diferença entre o não acesso e o acesso* (i.e., entre *não saber* e *saber*, entre *não conhecer* e *conhecer*, etc.). O que está em jogo é, em suma, a *αἴσθησις* enquanto *lance de abertura*, enquanto é já *um primeiro estágio de eficácia cognoscitiva*.

Dito doutro modo: a primeira etapa da escala marca a *fronteira limítrofe* entre o que cai *dentro* e o que cai *fora* do domínio da escala – mais precisamente, neste caso, o que constitui o *limite mínimo* da escala. Fica-se com isto a saber que a *total ausência de saber está excluída da escala* (está *do lado de fora* da escala) e que o primeiro momento que a escala *inclui* é já *um momento do saber*.

Isto leva a um segundo aspecto.

Esse segundo aspecto é o que faz notar que *a diferença entre o não-saber e o saber não é uma diferença quantitativa mas qualitativa*.

O rasgo ou desconfinamento em causa na primeira etapa da escala *opera uma transformação de natureza*: a primeira etapa da escala é sempre já algo *qualitativamente diferente* da *total ausência*, do *nada*, do *escondimento*, etc. O *limite mínimo* da escala assinala a *radical heterogeneidade* entre o *dentro* e o *fora* da escala – mas isto de tal maneira que o *limite mínimo da escala* (isso que marca o que já cai *dentro* da escala) *assinala uma linha de separação entre dois domínios irreconciliáveis entre si*.

Acontece que estes dois aspectos são ainda aspectos meramente formais – e tanto quer dizer que o rasgo ou o desconfinamento que anunciam poderia assumir formas concretas muito variadas. E, na verdade, o rasgo ou o desconfinamento que anunciam poderia assumir uma forma distinta da forma da *αἴσθησις*.

Assim, o terceiro aspecto que se deve ter em conta é esse que faz notar que *o rasgo ou o desconfinamento em causa tem a forma de αἴσθησις*.

De entre várias modalidades alternativas de rasgo ou desconfinamento possíveis, *a modalidade concreta que opera a transformação entre o estágio de total ausência de saber e o estágio de saber é a αἴσθησις*. É a *αἴσθησις* a modalidade de desconfinamento ou acesso que supera de forma mínima o não-saber absoluto, essa modalidade cujo desvio em relação ao não-saber resulta ínfimo. Ou seja: a *αἴσθησις* é a modalidade de desconfinamento ou acesso mais próxima do não-acesso ou a modalidade de saber que imediatamente se segue ao não-saber absoluto.

O lance da *αἴσθησις* é, em suma, o lance pelo qual é *dado a ver* (i.e., dado a saber, dado a conhecer, etc.) algo que *não era visto* (que não era sabido, conhecido, etc.) – é portanto *o lance radical que rompe, irreversivelmente, a barreira do escondimento*. Poderíamos dizê-lo assim: o lance da *αἴσθησις* é *o lance a partir do qual o escondimento não é senão sempre já visado como mero negativo do aparecimento* – aparecimento em que, em virtude do rasgo ou desconfinamento que a *αἴσθησις* produz, sempre já se está lançado quando se está posto na situação de ver, de saber ou de conhecer.

No sentido em que aqui a estamos a analisar, a *αἴσθησις* corresponde ao acesso *primário* e *primeiro* ao que aparece (na verdade, a *tudo* o que aparece) – i.e., à *condição de possibilidade* do próprio *aparecimento* do que quer que seja, do próprio *aparecimento de tudo o que aparece*. Porém, e em simultâneo, a *αἴσθησις* é *a forma de acesso marcada por uma máxima subsistência de escondimento* – por aquela máxima subsistência de escondimento que é compatível com haver já *algum aparecimento ou saber* de algo. Em suma: a *αἴσθησις* é *a forma de aparecimento de algo que mais deixa escondido esse algo que põe de algum modo já à mostra*.

Ora, o que interessa analisar, na continuação, é precisamente *o que é que corresponde exactamente à αἴσθησις* ou *como é que a αἴσθησις “encarna” o saber mínimo* (esse saber que *menos sabe*; que, sendo já saber, *mais ignora*, etc.).

§5

A noção histórica de *αἴσθησις* na tradição pré-aristotélica e a pergunta: *de que é feito o aparecimento?*

Compreender a tese de Aristóteles a este respeito, assim como compreender a carga que a noção de *αἴσθησις* tem no quadro da escala que vimos, implica de novo pô-la em contraste com a tradição a que Aristóteles se reporta.

Se, por um lado, devemos não perder de vista que esta tradição é *lateral* à escala aristotélica e não está expressamente focada na concepção que Aristóteles apresenta a seu respeito, por outro, uma batida pela carga histórica e semântica da noção de *αἴσθησις* irá ajudar-nos a compreender melhor tanto o ponto de partida, quanto a especificidade e originalidade da noção tal como a usa Aristóteles.

Tal como vimos na secção anterior no caso da *ἐμπειρία*, também a noção de *αἴσθησις* está marcada pelo facto de ter já uma *tradição* ou uma carga própria, anterior aos desenvolvimentos que Aristóteles lhe irá imprimir. Platão, por exemplo, dedica-lhe extensas passagens da sua obra.¹³

A pergunta a que a noção tradicional ou histórica de *αἴσθησις* procura antes de mais dar resposta é: *de que é feito o aparecimento?*

O que em primeiro lugar se tende a sugerir em resposta a esta pergunta é que o aparecimento é constituído por qualquer coisa como *qualidades sensíveis*. E não apenas constituído por qualidades sensíveis – na verdade, o que se tende a sugerir é que o aparecimento é *integralmente composto de qualidades sensíveis*. O que está implicado nesta resposta é que o aparecimento (i.e., *tudo o que aparece*) é feito de determinações sensíveis (como cores, sons, cheiros, etc.) – e tanto assim que, *se se fizesse o exercício de retirar ao que aparece as determinações sensíveis, não restaria nada*.

Esta concepção parece assente no facto de que o que está em jogo na *αἴσθησις* é uma *modalidade de acesso maciço* – ou seja: a *αἴσθησις* é um acesso a um *todo*.

¹³ Considerar, por exemplo, a especial incidência dada à noção em *Teet.* 151e-168b, *Fil.*, 33c-35a e 38b-41d, *Fed.*, 73c-76d, 79a-c, *Leis* (livros II, X, XI, XII), *Rep.* (livros VI e VII), etc.

A αἴσθησις não é um acontecimento regional, um acontecimento com lacunas, que deixe de cobrir uma qualquer secção do campo de aparecimento (do campo de incidência perceptiva, etc.). Pelo contrário: a αἴσθησις cobre integralmente a totalidade do campo de aparecimento – e tanto quer dizer que *todo o campo de aparecimento* (i.e., todo o campo de incidência perceptiva) *está, sem excepção, preenchido de qualidades sensíveis*.

A este primeiro aspecto vem juntar-se um segundo: *o preenchimento do campo de aparecimento não resulta de um processo de completação gradual ou progressivo*.

Vendo bem, *o acontecimento de aparecimento que a αἴσθησις propicia é produzido de uma vez só*. Isto quer dizer que *as qualidades sensíveis são contemporâneas entre si e, de uma só vez, ocupam a totalidade do campo de aparecimento disponível, em todas as suas dimensões*. Na verdade, *todo o campo de incidência perceptiva aparece, de cada vez, totalmente preenchido*.

Tudo isto tem que ver com o facto de *as determinações sensíveis serem o que avulta na apresentação que temos das coisas* – ao ponto de *não se dar pela presença imediata de mais nada para além delas*. Em resumo, as determinações sensíveis são, se assim se pode dizer, *o conteúdo expresso do aparecimento*.

Assim, por um lado, a αἴσθησις é *uma modalidade de acesso* (de descobrimento, de desocultação, etc.) associada à noção de *doação* que analisámos na secção anterior – no caso, *é uma modalidade de acesso associada à doação de qualidades sensíveis*. Por outro lado, *a presença imediata de qualidades sensíveis como algo que se impõe num testemunho directo é compreendida como efeito de uma afecção pelas qualidades que, de algum modo, pertencem às próprias coisas* – e/ou que se manifestam como uma “transcri-ção” das próprias coisas.

Assim, o conceito de αἴσθησις, no sentido tradicional, está também associado à ideia de *afecção* (sc., à ideia de algo como uma *transcrição, em presença directa, das próprias qualidades que inerem às coisas: as qualidades sensíveis directamente testemunhadas*).

Este sentido da noção αἴσθησις está ainda hoje presente na compreensão mais comum do que se entende por *percepção* ou por *sensação*.

O modo habitual de conceber a percepção ou a sensação faz da percepção ou da sensação um *acto instantâneo de captação ou recolha disso sobre que incide* – um acto que conjuga o funcionamento do aparelho sensorial à presença imediata do que aparece e que gera, *sem intervenção de qualquer outro factor*, uma noção correcta e distinta do que aparece (do que vem ao encontro, do que por esse meio afecta ou impressiona, etc.).

Neste sentido, a *αἴσθησις* é um modo de aparecimento atravessado por *um modelo de auto-interpretação espontânea do próprio aparecimento* (de auto-compreensão espontânea do acesso, etc.). Isto é: não diz só respeito ao *modo de presença de algo* mas diz respeito à *compreensão daquilo que se apresenta imediatamente como correspondendo a uma transferência*: à transferência do que está num território *para lá da αἴσθησις* até à *posse disso na αἴσθησις* (i.e., até ao aparecimento disso na forma de impressões ou de qualidades sensíveis) – tudo isto em correspondência ao *modelo de um acesso transparente* (transparência em relação àquilo que aparece nele).¹⁴

Quer dizer: a transferência que estaria em causa na percepção ou na sensação seria uma transferência que, para o dizer assim, *teria o que aparece transposto nas qualidades sensíveis – qualidades sensíveis que acederiam a algo que efectivamente corresponde ao que aparece*.

A tudo isto acresce ainda um outro aspecto, não menos significativo.

As qualidades sensíveis têm, grosso modo, *o carácter de uma “mancha”* (uma “mancha” de cor, uma “mancha” de som, uma “mancha” de qualidades ápticas, uma “mancha” de quente e frio, etc.). Sendo assim, sucede que este facto tende a sugerir uma outra componente da ideia de *αἴσθησις* que também envolve um elemento de auto-interpretação da “mancha” sensível, a sa-ber: que *a “mancha” corresponde a uma multiplicidade que, enquanto multiplicidade, é decomponível e sugere a sua própria composição a partir de unidades básicas*.

Este é um aspecto decisivo da noção de *αἴσθησις* – seja ela usada no *singular* ou no *plural*.

O que esta concepção sugere é que há qualquer coisa como *elementos – momentos simples de qualidade sensível* (sc., *momentos simples de afecção*) – cuja agregação produz as

¹⁴ A ambiguidade que aqui se refere está, também ela, ainda hoje presente no entendimento que se faz do verbo *perceber*, que tem raiz no latino *percipere*. O verbo *perceber* sintetiza um duplo sentido: por um lado, perceber designa o *acto de receber afecções ou impressões pelos sentidos*. Nesta acepção, perceber é antes de mais o *acto físico e mecânico de encontro com o que é doado* (de estar disponível a ou de acolher isso que é doado). Por outro lado, no entanto, o verbo *perceber* designa algo de muito diferente de um mero acto físico ou mecânico: designa a capacidade de *entender, discernir, distinguir ou saber apreciar* – e também *estar na posse do sentido do que é recebido*, etc. “Perceber” designa uma *intervenção cognitiva* que anula aquilo que poderia ser entendido, na primeira acepção, como uma mera *passividade “mecânica”*.

“*manchas sensíveis*”. Em resumo: a noção de *αἴσθησις* aponta para uma *estrutura de “mosaico”*.

Falar de *αἰσθήσεις* (no plural) tanto pode significar sensações de diferentes sentidos como a multiplicidade de sensações do mesmo sentido, iguais ou diferentes. Porém, em última análise, todas elas estão dependentes de unidades elementares ou básicas (unidades básicas de qualidades sensíveis que são, ao mesmo tempo, unidades básicas de afecções).

Falar de *αἴσθησις* (no singular) sugere uma unidade básica: uma “peça” do “mosaico” *sensível* – uma peça *simples* cuja agregação a outras produz “manchas sensíveis” (as qualidades sensíveis na forma como habitualmente as experimentamos).¹⁵

Ora, se a *αἴσθησις* é um acesso constituído por uma “mancha” de sensações, então há aqui uma ambiguidade que importa não perder de vista. Vendo bem, a mancha sensível é *decomponível* não de *uma* mas sim *de duas maneiras*.

Poderíamos tender a pensar que a decomposição da mancha resultaria exclusivamente numa decomposição *espacial*, por assim dizer. Porém, isso seria perder de vista que a *αἴσθησις* é *decomponível* em unidades simples também no plano *temporal*. O que aparece na *αἴσθησις* – a presença de qualidades sensíveis, o estado de afecção – tem uma *duração*, ocupa uma *extensão* de tempo, etc.

De facto, a ambiguidade assinalada está presente na noção de *αἴσθησις* enquanto a noção de *αἴσθησις* envolve a ideia de *unidade básica*, já que, em última análise, *αἴσθησις* significa a *unidade simples de sensações* (um conjunto de unidades simples de sensações) *tanto num sentido quanto no outro*.

Vistos estes aspectos introdutórios da noção de *αἴσθησις*, estamos agora em condições de focarmos os dados que resultam da análise de Aristóteles e, em especial, da estrutura da escala.

¹⁵ O que está aqui em causa é isso a que Kant chama *o modelo da composição real*. Para uma definição de “*compositum reale*”, por exemplo, *Metafísica* *Mrongovius*, 29: 826-828 ou *Crítica da Razão Pura*, A 214-15/B 261. Para uma análise mais detida, ver Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, Vol. II, p. 323.

A fulcral inflexão aristotélica: a *αἴσθησις* como modalidade de acesso com uma *perspectiva confinada* no que diz respeito ao tempo – A *ininteligibilidade* entre o modo de acesso meramente estésico e o modo de acesso que nos constitui

Para começar a delinear a radical inflexão que Aristóteles introduz em relação à noção de *αἴσθησις*, devemos não perder de vista que põe a *μνήμη* como limiar superior da *αἴσθησις*. Ou seja: a *αἴσθησις* corresponde à *total ausência* de *μνήμη*, a um patamar *totalmente aquém da constituição de memória*.

Isso parece significar que, tal como a *αἴσθησις* se apresenta na escala, o que está em causa – i.e., o que constitui o *contraste* entre a primeira e a segunda etapa da escala – é *a unidade básica da duração*, na sua *simplicidade*, *antes de se constituir qualquer retenção ou recuperação dela a partir de um outro tempo* (o qual já pertence à esfera da memória). Se não estamos a ver mal, o que Aristóteles nos mostra é que, para efeitos do que está em causa nesta escala, o *aspecto da composição da mancha é irrelevante* e o ponto decisivo é aquele que tem que ver com *a unidade e a divisão temporal*.

É na posse desta chave que procuraremos determinar as características da *αἴσθησις* e procuraremos entender de seguida a que poderia corresponder um ponto de vista meramente estésico, de acordo com o que é possível apurar na escala desenhada por Aristóteles.

É que o facto de a *αἴσθησις* ser uma modalidade de acesso com *perspectiva confinada no que diz respeito à questão do tempo* diz-nos algo sobre a *αἴσθησις* – diz-nos que a *αἴσθησις* será algo de *instantâneo*, que tem um *grau zero* de perspectiva sobre o *exterior* do instante que ocorre.

Para compreender bem o que isto quer dizer, é importante, antes de mais, dizer o seguinte: quando associada à *αἴσθησις*, a nota da *instantaneidade* pode ser equívoca.

A natureza do equívoco está no facto de se tender a introduzir inadvertidamente um “ponto de vista testemunha” que assiste à *αἴσθησις* como *algo instantâneo no meio da sucessão*. Ou seja: tendemos a compreender a instantaneidade da *αἴσθησις* como um *recorte fino* de tempo – como um *momento intermédio transitivo* – *no meio de um antes e de um depois*. Este “ponto de vista testemunha” caracteriza-se pelo facto de ver cada instante como um momento que *herda o tempo do momento anterior e conduz ao momento seguinte*.

Em suma: esse ponto de vista vê o instante como que *de fora, numa óptica excessiva relativamente a ele*. Esse “ponto de vista testemunha” caracteriza-se precisamente por *não ter em conta exclusivamente o próprio instante* (por não corresponder, portanto, às condições que são *próprias de um ponto de vista puramente estésico*).

Note-se bem a perplexidade em que se cai: quando se fala de um *instante* para descrever um acesso exclusivamente perceptivo, logo se faz a advertência de que a isso que se descreve *se deve tirar qualquer noção de sucessão ou continuidade* (i.e., *se deve tirar qualquer noção de tempo*). Acontece que, tal como o entendemos (tal como o “ponto de vista testemunha” assiste a ele), *o instante é precisamente uma instância temporal* – e daqui decorre que *a acepção de um instante no qual o tempo não intervenha parece aludir a um “conceito inane”, no qual o tempo teria e não teria parte em simultâneo*.

Tendo isto em vista, a diferença aqui em causa é tal que, por um lado, como já vimos, um ponto de vista completamente fechado num instante *não faz a mais pequena ideia da própria sucessão em que se inscreve* (precisamente porque não faz a mais pequena ideia do que quer que seja que se situe *para lá* do instante em causa). Mas, por outro lado, inversamente, *um ponto de vista com notícia da sucessão* (i.e., *qualquer ponto de vista com notícia do tempo* – como o é já, por exemplo, o ponto de vista mnésico) *não consegue restituir eficazmente um ponto de vista fechado num instante*.

Ora, se, tal como se desenha na escala, um acesso constituído meramente de *αἴσθησις* será algo de *absolutamente confinado no que diz respeito à questão do tempo*, então a *instantaneidade associada à αἴσθησις corresponde a algo como um presente absoluto* – *um instante completamente fechado no presente e sem gerar qualquer perspectiva tanto sobre o passado* (sobre a retenção de percepções já ocorridas, que é o que está em causa na *μνήμη*), *quanto sobre o futuro*.

Afirmar que a *αἴσθησις* seria algo como um *presente absoluto* (algo de *exclusivamente presente*) *não é de modo nenhum dizer que a αἴσθησις não participe numa ordem de sucessão*. As unidades de sensações *não só têm uma duração como se sucedem* – se entendermos por *sucessão a contiguidade entre as unidades de sensação distribuídas num quadro de distribuição temporal*. No entanto, o que, de facto, resulta da escala aristotélica é que uma unidade exclusivamente estésica, ainda que fazendo parte duma ordem de sucessão, *não teria qualquer notícia dessa sucessão*. Isto porque a noção de *sucessão implica sempre um mínimo*

de excesso sobre o presente – implica sempre *antes* e *depois*, a delimitação de uma *baliza temporal* e de *territórios temporais delimitados*, etc.

Por outras palavras: um acesso meramente estésico seria, se assim se pode dizer, *um presente sem qualquer nota de passado ou futuro* (sem qualquer nota de *retenção* ou de *pro-tensão*, para usar a linguagem de Husserl). Seria, em resumo, *um acontecimento fulgurante de presente*. A ser algo deste género, então estamos a falar de algo como *um presente constituído em vertigem*: um presente que *de cada vez irrompe já a desvanecer* – *sempre já em fuga* (sem cessar, *efémero*, *fugaz*) – e que, ao constituir-se, estará *sempre já a desfazer-se, em absoluto esvaimento*.¹⁶

Na verdade, segundo esta leitura, se um ponto de vista estésico não envolve qualquer *μνήμη*, é então o presente absoluto que *carece completamente de passado*, que *carece completamente de duração* – mas, na verdade, é também o presente absoluto que *carece completamente de futuro*.

Vendo bem, a noção de “presente absoluto” – que é a que exprime o que aqui está em causa – tem o carácter de um *oximoro*. Pois o presente é algo que só podemos conceber na forma do “ponto de vista testemunha” acima referido (como *momento da passagem entre passado e futuro*) e o que caracteriza o “presente absoluto” aqui em causa é o facto de ser *completamente cego* em relação a pas-sado e futuro – e tanto quer então dizer: *o ser presente num sentido absolutizado que não es-tamos em condições de conceber*.

A *αἴσθησις* é, de facto, *tanto uma modalidade de aparecimento quanto é uma modalidade de fuga ou de obliteração*: não gera conteúdos fixos e estáveis, i.e., não gera conteúdos que se estendam no tempo.

Mas, na verdade, a *radical alteridade* de um ponto de vista encerrado no presente em relação a um ponto de vista *constituído temporalmente* não se cinge a uma alteridade *formal*. A alteridade repercute-se também no *conteúdo* – sc., no próprio *ter* daquilo que aparece (e pode aparecer) a um ponto de vista com este recorte temporal.

Em primeiro lugar, é preciso ter presente que se trata de um ponto de vista a) *fechado num instante absoluto* (sem qualquer notícia do que quer que seja para lá do instante em que

¹⁶ Para exprimir o que está aqui em causa, poderíamos recorrer ao exemplo da *sucessão de fotografias*. Mas o caso não poderia ser o de um ponto de vista que acompanhasse o movimento entre fotografias e sim o de *um ponto de vista encerrado de cada vez no interior de um único fotograma, sem qualquer noção de mais do que ele*.

de cada vez está) e b) *constituído exclusivamente por percepções* (pela presença de determinações sensíveis, de uma determinada “mancha” de qualidades sensíveis).

Ora, isso significa que um acesso a um ponto de vista assim constituído (i.e., completamente desprovido de qualquer apresentação de outra ordem) *teria a perspectiva inteiramente fechada nessa “mancha”, sem quaisquer condições para ter notícia de nada para lá dela.* A “mancha” perceptiva poderia ser maior ou menor, consoante as circunstâncias (como é maior ou menor para nós). Contudo, o que é decisivo é que, independentemente da variação da dimensão, *a “mancha” perceptiva esgotaria de cada vez todo o apresentado – seria de cada vez a única coisa de que se teria notícia.* E não haveria condições para *fazer ideia do que quer que seja que fosse para lá dela.*

Em suma: cada “mancha” perceptiva (por maior ou menor que fosse) passaria por ser *a totalidade do “mundo”.* Na incapacidade de gerar reconhecimento, o “mundo” *esgotar-se-ia exclusivamente no conteúdo sensível de que a cada instante se dispusesse.* Um ponto de vista constituído deste modo nunca poderia pôr mais do que isso que *a cada instante estivesse perceptivamente dado.*

A este aspecto, relativo ao próprio *teor* daquilo que aparece (de cada vez a “mancha” perceptiva como algo que *esgota a realidade e constitui todo o “mundo”* – e não apenas uma parte dele), acresce um outro de não menos importância. Referimo-nos àquele que tem que ver com a *novidade absoluta* que a cada instante caracterizaria tudo aquilo que aparecesse.

Nada impede que as percepções que de cada vez aparecessem a um ponto de vista puramente estésico fossem em tudo iguais a outras já anteriormente tidas. Mas um ponto de vista puramente estésico seria completamente *desprovido de memória* e teria, por isso, de cada vez, *zero de perspectiva sobre o que já houve.*

Ora, isso significa que, *por mais que as determinações que de cada vez aparecessem viessem na sequência de outras, anteriormente havidas, um ponto de vista estésico estaria sempre num começo absoluto – sem quaisquer antecedentes ou sem qualquer história para si mesmo.*

Nesse sentido, a um ponto de vista puramente estésico, o que aparece é *sempre novo, absolutamente novo.* Mas não se trata de uma novidade em contraste com um *antigo*, por não haver nada a que se pudesse comparar. A novidade seria, portanto, *a novidade de uma primeira vez fulgurante, que a cada instante se inauguraria e no mesmo instante se extinguiria.* Cada percepção de algo seria *o primeiro contacto com esse algo, a cada percepção tudo o que*

aparecesse teria aparecido pela primeira vez, numa primeira vez absoluta – e seria imediatamente perdido no fim da percepção.

Em suma: cada “recanto” perceptivo, por mais ou menos angulado, seria a cada instante a totalidade do “mundo”. E todo o “mundo” seria a cada instante sempre novo.

Acontece que isto que acabamos de descrever está muito distante do modo de acesso que nós temos ao que nos aparece.

O que todas estas considerações nos permitem perceber são *as relações de alteridade* que separam um ponto de vista *estésico* (completamente anterior ao advento de *μνήμη*) e as características de um ponto de vista *mnésico*, resultante desse advento e incapaz de se desfazer dele (ou seja, incapaz de se desfazer do desconfinamento em relação à mera *αἴσθησις* que a *μνήμη* traz consigo).

Por um lado, o acesso em que nos encontramos está *sempre já em excesso* sobre o “instante absoluto” da *αἴσθησις* – tem sempre já *notícia da própria sucessão enquanto tal* (vê cada instante no *meio de mais* do que ele). Por outro lado, isso faz que a “mancha” perceptiva que há a cada instante não apareça como esgotando a realidade, nem apareça como equivalente ao “mundo”.

Além disso, tão pouco estamos em condições de ter de cada vez o que aparece como sendo *completamente novo* – toda a novidade que se consegue perceber é tal justamente em contraste com algo que *se contrapõe e é anterior* a isso.

Com efeito, o regime de determinação em que laboramos tem como elemento permanente a *síntese de reconhecimento* (que se produz ou na *forma do reconhecimento da identidade* ou na *forma do reconhecimento da não-identidade*) – de tal modo que não nos conseguimos desprender deste regime e retomar a um modo de apreensão do que aparece marcado pela *total ausência dele*. A nossa tentativa de conceber algo como um “instante absoluto” não resulta senão na constituição de uma “ideia negativa”.

Em suma, dizer que os dois pontos de vista – um ponto de vista estésico e um ponto de vista mnésico – *vêm coisas completamente diferentes* não quer dizer apenas que *um ponto de vista estésico não faz a mais pequena ideia daquilo que aparece a um ponto de vista transformado pela μνήμη*. Na verdade, quer dizer que *um ponto de vista marcado pela μνήμη também não faz a mais pequena ideia do que seja um ponto de vista estésico* – i.e., um ponto de vista correspondente à *ausência de μνήμη*, que só poderia recuperar por via daquela subtração de *μνήμη* que não está em condições de executar.

É claro que pode acontecer que, a partir de um ponto de vista mnésico, *se conceba o ponto de vista estésico como aquele que resulta do próprio ponto de vista mnésico se lhe for subtraída a μνήμη*. Sucede porém que a *acção de subtracção não é susceptível de ser realizada inteiramente*. E isso sugere que *ou se tem uma aguda consciência do que a noção do ponto de vista estésico é uma noção puramente apofática e que não faz ideia daquilo para que aponta – ou então se cai num equívoco: o equívoco de, ao se conceber o ponto de vista estésico (sc., as αἰσθήσεις, as percepções, sensações, etc.), na verdade estar a conceber-se algo com as características daquilo que já pertence a um plano que excede o que próprias αἰσθήσεις e que põe mais do que elas*.

É que, vendo bem, a tese que Aristóteles desenha na escala é a de que *ainda que dois pontos de vista estivessem equipados com o mesmo “aparelho sensível” e o mesmo grau de acuidade, se um deles é um ponto de vista meramente estésico e o outro está já a jusante do advento da μνήμη, o que aparece a um e a outro são coisas muito diferentes – e, na verdade, com muito pouco em comum*.

Mas, na verdade, o ponto a que agora fazemos referência não é um ponto que se *esgote* na relação entre um acesso meramente estésico e qualquer outro modo de acesso: na verdade, como se verá, este mesmo fenómeno atravessa a totalidade da escala e as várias relações entre as diversas etapas.

Para compreender o que está aqui em jogo, devemos antes de mais retomar a análise sobre o ἐφεξῆς e fixar um aspecto fundamental do que se seguirá.

Analisando o ἐφεξῆς, descreveu-se um processo de *acumulação* – uma *sequência* em que um segundo *procede* de um primeiro, um terceiro de um segundo (e assim sucessivamente) mas de tal modo que o terceiro *implica* o primeiro e o segundo e em que o terceiro tem um *excesso* em relação ao segundo e ao primeiro (ou, inversamente, que um segundo e um primeiro estão em *défice* em relação a um terceiro), etc. Ora, isto nada diz sobre a *mobilidade* entre os patamares.

Poderia muito bem acontecer que, uma vez estabelecida a escala e os diversos patamares, *o trânsito entre os diversos patamares estivesse desimpedido* – de tal modo que, estando, por exemplo, no terceiro patamar, nada obstasse a que se pudesse *transitar sem perda* para o primeiro ou para o segundo. Acontece que isto é o contrário do que é sugerido: o carácter *genético* do ἐφεξῆς *não parece ser reversível*.

Consideremos o *experimentum* de *saltar livremente de patamar em patamar*.

Saltar livremente de patamar em patamar resultaria em que, se saltasse por exemplo para o patamar da *αἴσθησις*, não pudesse ter perspectiva quer sobre a *μνήμη*, quer sobre a continuidade da escala, o que resultaria em estar preso à *αἴσθησις*; e resultaria, do mesmo modo, na ausência de uma nota de a *αἴσθησις* ser um déficit em relação aos patamares que se seguem. De facto, resultaria *na impossibilidade de saltar de patamar em patamar* ou até *na impossibilidade de regressar a um patamar que tivesse visitado anteriormente pela absoluta falta de noção da sua existência* (i.e., pelo total encerramento numa perspectiva que não abre qualquer perspectiva sobre uma outra perspectiva alternativa a essa).

Assim, o *experimentum* só é admissível na sua modalidade *retrospectiva*: se um patamar superior inclui o inferior, pode de certo modo *abrir perspectiva* sobre ele e colocar-se na situação de tentar compreender a que conteúdos corresponde um patamar inferior. Mas, como vemos, o caso é que um *experimentum* desse tipo só poderá ter alguma eficácia *enquanto experimentum*.

Adicionalmente, estes desenvolvimentos fazem-nos recuperar a noção de que a determinação do que corresponde a um qualquer momento da escala não obedece apenas à diferença em relação a um patamar imediatamente superior mas, de facto, depende da diferença em relação a todo o complexo de fronteiras superiores. E, na verdade, a determinação do que corresponde a qualquer momento da escala depende da posição da escala em que se esteja.

De tudo isto resulta que uma tentativa de determinar os caracteres da *αἴσθησις* a partir de uma posição em que a eficácia cognoscitiva não exceda o plano da *μνήμη* obtém algo muito diferente de uma outra tentativa de determinar os caracteres da *αἴσθησις* a partir de uma posição com a eficácia cognoscitiva da *ἐμπειρία* ou ainda com a eficácia cognoscitiva da *τέχνη* e da *ἐπιστήμη*.

Ora, se, por um lado nos é dito que *um patamar superior é obtido a partir de um patamar inferior*, por outro lado não nos é dito que *um patamar inferior tenha perspectiva sobre a continuidade da escala* – i.e., não é dito que qualquer patamar tenha perspectiva sobre o *mais* a adquirir (sobre as possibilidades de desenvolvimento futuro, sobre os patamares seguintes, etc.).

Daqui poder-se-ia tirar a ilação de que a *impossibilidade de trânsito se limitava exclusivamente ao trânsito desde a etapa que constituísse um “menos” até à etapa ou às etapas que pusessem “mais”* do que essa põe – já que a etapa que constitua um “menos” em relação a uma outra não teria qualquer perspectiva sobre o excesso que o patamar ou os patamares su-

periores ponham a mais. Mas o que, na verdade, a escala de Aristóteles desenha é uma *incomunicabilidade nos dois sentidos: tanto do “menos” para o “mais”, quanto do “mais” para o “menos”*.

Se é verdade que a escala está constituída por transições de “menos” para “mais”, é também verdade que está constituída por transições de “mais” para “menos”. Ou seja: ainda que o “mais” que uma etapa superior ponha inclua o “menos” de uma etapa ou de etapas inferiores, uma etapa superior não consegue subtrair o excesso que põe a mais.

Em suma: um ponto de vista já marcado pelo advento da *μνήμη* está separado de um ponto de vista estésico por “cláusulas” ou condições que põem os dois, se assim se pode dizer, num “pé” completamente diferente. Uma vez que se acha já provido de *μνήμη* e da forma de saber que lhe corresponde, *um ponto de vista não consegue anular esse saber mais nem compreender a partir do “mais” o “menos” que este que este abrange* (mas que abrange com excesso sobre ele).

Sendo assim, será possível a partir de um qualquer ponto de vista *ganhar perspectiva sobre a complexidade dos passos de que esse mesmo ponto de vista é cumulativamente constituído*. Quer dizer: *μνήμη, ἐμπειρία, τέχνη* e *ἐπιστήμη* são modos de acesso que têm na sua composição algo de estésico; *ἐμπειρία, τέχνη* e *ἐπιστήμη* são modos de acesso que têm na sua composição algo de estésico e de mnésico e *τέχνη* e *ἐπιστήμη* são modos de acesso que têm na sua composição algo de estésico, de mnésico e de empírico.

Mas se os diversos patamares resultam em *diferenças irreconciliáveis de estádio para estádio* (se, em suma, resultam em *modos exclusivos de saber e de conhecer*), então uma *tentativa de subtracção* está marcada por uma *impossibilidade de se cumprir* – i.e., está marcada pela *impossibilidade de vencer as diferenças irreconciliáveis* entre os estádios. De facto, uma tentativa de subtracção não pode senão produzir uma *concepção defeituosa* do patamar inferior visado, sempre já *extraído de ou obtido a partir de* um modo de conhecer que é qualitativamente distinto dele mas que *é a matriz a partir da qual se vem a ter sobre ele uma perspectiva*.

Com estes desenvolvimentos, estamos em condições de analisar um último ponto.

E o ponto é o seguinte: vendo bem, *é por meio deste contraste entre os diversos patamares que se adquire a noção do ponto de vista em que qualquer ente constituído na posse de um acesso às coisas está*.

Mais ainda: se, como vimos na secção anterior, o “ponto de vista testemunha” – o *ponto de vista que sub-repticiamente assiste a todas as etapas a partir do interior da própria escala*, que diferencia as etapas e as distribui em planos distintos *a partir da própria localização que ocupa* – é o *nosso*, então é também por este contraste que se adquire noção do ponto de vista *em que damos connosco*.

A noção do ponto de vista que nos corresponde é ganha na medida em que, por um lado, *tem uma posição na escala de “mais” e de “menos” que se desenhou e, por outro, a sua posição se apresenta ou como “mais” ou como “menos” na relação com os outros pontos de vista possíveis*.

Vejamos melhor como pode ser assim.

Se, numa escala em modo de *ἐφεξῆς*, as etapas superiores são formadas por *epigénese*, então cada patamar resulta em *metamorfose* e em *alargamento do ângulo* em relação ao que o patamar anterior propunha; daí resulta que as etapas estão, umas em relação com as outras, *ou numa lógica de ângulo alargado (excesso) ou numa lógica de ângulo confinado (défice)*, consoante a “relação lógica” entre elas seja respectivamente de *sucessão* ou de *antecedência*.

De facto, o *alargamento de ângulo* ou o *excesso* que um qualquer patamar superior acrescenta a um qualquer patamar inferior não pode senão ter os modos de acesso dos patamares inferiores como *ângulos confinados* e como *défice*: a *αἴσθησις* ainda não tem o que é próprio da *μνήμη* e, portanto, uma perspectiva mnésica da *αἴσθησις* resultaria na nota de uma *falta* – e assim também no caso de uma perspectiva empírica sobre *αἴσθησις* e *μνήμη* ou no caso de uma perspectiva técnica ou epistémica sobre a totalidade dos outros modos de acesso.

Mas o que importa reter é que a relação entre excesso e déficit *se fixa*, i.e., que *todo o déficit o é de um excesso*. E *detectar um déficit é detectar a presença do excesso que já o compõe, de tal modo que se pode delimitar a natureza do déficit em causa e determinar a que excesso corresponde um tal déficit* – i.e., de tal modo que se pode analisar *o que é que está posto a mais* quando analiso uma dada etapa da escala e a que patamar pertence isso que está posto a mais e que é impossível de ser retirado. No limite, o excesso da *μνήμη* na sua relação com a *αἴσθησις* é distinto do excesso da *ἐμπειρία* na sua relação com a *αἴσθησις* ou do excesso da *τέχνη* ou da *ἐπιστήμη* na sua relação com a *αἴσθησις*.

Com isto, estamos já em condições de saber que o *tempo é radical do ponto de vista que nos corresponde* porque, na verdade, o entendimento que nos é possível do presente está atravessado de *mais do que ele (está atravessado de continuidade ou de sucessão)* e, portanto,

é diferente desse *acontecimento fulgurante de presente* que corresponderia um ponto de vista meramente estésico.

Assim, o factor que daqui em diante interessa considerar é esse factor que cria as condições para o caso da *αἰσθησις* ser *recuperação* ou *reconhecimento* e não um acesso de cada vez original.

Podemos compreender a percepção, tal como é possível ao ponto de vista em que nos achamos, *recorrendo ao símile de um fluxo*, no qual há uma *contínua renovação do que a cada momento constitui o horizonte perceptivo*.

Assim, o horizonte perceptivo *muda à mais sensível mudança de posição*: a mais ligeira mudança de posição muda o aspecto dos “objectos” que temos na percepção. Isto parece aludir à mediação de um *movimento*, numa dupla acepção da palavra.

Por um lado, pode indicar a mudança de posição que ocorre no *espaço*: a percepção erra sobre o que aparece, vagueia sobre o que aí encontra, transita de um “objecto” para outro, varre o conteúdo do campo perceptivo. *Esse movimento é uno* mas, ainda assim, *identifica diferenças* (*este “objecto”, aquele “objecto”*); mais do que isso, *a cada instante do fluxo está num ponto espacial distinto do anterior e, nessas ligeiras cambiantes, se modifica o quadro geral apresentado em cada ponto espacial particular*.

Por outro lado, pode indicar um *sentido temporal*: há percepções que são anteriores a outras, a percepção actual é precedida de outra, etc. Esta acepção já não implica necessariamente um movimento em sentido espacial: podemos estar quietos, contemplando um mesmo “objecto” – e no entanto a percepção que tivemos dele há um minuto atrás está perdida e deu lugar a outra percepção que substitui quer a percepção anterior, quer toda a série de percepções anteriores.

Assim, *quaisquer percepções anteriores se perderam irremediavelmente no fluxo das percepções tidas* – e esse é precisamente o seu novo estatuto: são percepções *que não se têm actualmente, não são percepções no sentido de um acesso presente a isso a que acedem*. São percepções *completamente perdidas e irrecuperáveis enquanto algo que se tem e que adquirem o estatuto de algo a que, tendo sido percepção, se soma o carácter de passado, de algo que, tendo sido, neste preciso instante não é*.

Acontece, no entanto, que *a validade da percepção tida não parece comprometida por esta radical mudança de estatuto*. O facto de, num dado momento, *ter havido percepção de algo parece fixar qualquer coisa que não desaparece na efectiva perda perceptiva*. Dito de

outro modo: *algo de uma percepção tida parece continuar* – de tal modo que *não se pode dizer que uma percepção actual de um qualquer “objecto” seja uma percepção original do objecto*.

A ser assim, a percepção tida parece associar em si, simultaneamente, uma *perda* e um *ganho*. A perda corresponde à *aniquilação da percepção que foi percepção actual mas já não se tem como percepção actual*; o ganho corresponde a *uma continuação ou uma preservação de algo dessa percepção, que se transfere para a percepção actual*.

A percepção anterior está aniquilada enquanto percepção actual; e, no entanto, transmite algo à percepção actual, que lhe sucede. Há uma constante *persistência* ou uma *reincidência* do *passado perceptivo*. De facto, parece ser claro que *a percepção que temos neste preciso instante não parece estar desligada da percepção que tivemos ainda agora*. Há uma relação de *continuidade* – mas uma continuidade *constituída de diferença*.

De facto, *há uma irreduzível diferença entre quaisquer duas percepções*: a *mais radical diferença* é a *não actualidade da percepção tida*. Esse é o *grau mínimo do desvio* – que, sendo um acontecimento passível de distensão temporal, da interposição de novas percepções entre quaisquer duas percepções, *no limite se pode tornar em perda total de notícia perceptiva*.

O que se pretende com isto vincar é que, na diferença entre duas percepções, *há sempre algo que acresce por meio da relação de continuidade*. Por um lado, a percepção tida é *preservada, transmite-se, exime-se à total aniquilação*; por outro, a percepção actual adquire um *nexo de encadeamento*.

Assim, se a percepção tida reitera a sua validade, isso tem como resultado que o *percepçionado* e o *passado* de certo modo se *presentificam* – isso *colabora na preservação e na solidificação da sua validade*; não só se lhe atribui como próprio dessa percepção o *ter sido presente* algures no passado, como, de algum modo, a sua presença *não se atém ao passado mas alarga-se até ao presente*.

Assim também, a percepção actual *adquire uma proveniência* – e a conjugação destes factores gera um *curso perceptivo*, uma *organização das percepções* que tem *a actual como seu culminar*.

Ora, tal como a temos estado a ver, *a percepção tida não é nunca um momento irre recuperável da percepção*, como seria se estivesse fechada num presente que já foi e que não volta; na medida em que não seria possível retomar esse presente tal como foi, a recuperação dis-

so que tinha então sido percebido seria também impossível. O que parece estar em causa é, mais propriamente, algo como *um desdobramento temporal*.

O tempo constitui-se em plano de base; as diferentes percepções assentam no plano temporal. As percepções ganham encadeamento; no encadeamento, reportam ou referem-se umas às outras.

É esta cadeia de percepções o que permite *gerar sucessão* ou *sequência*, o que permite recuar até uma percepção passada: *essa reporta à percepção presente – não está dissociada dela, há entre elas um vínculo de conexão ou solidariedade. Isso permite que, a partir do presente, haja possibilidade de reconhecimento ou de reconstituição de uma qualquer percepção passada.*

É tendo isto em vista que iremos analisar a segunda etapa da escala de possibilidades de acesso (a *μνήμη*). A *μνήμη* tem na sua composição algo de *estésico* mas corresponde sempre já a *uma modalidade de alargamento* dos conteúdos da percepção.

A preservação duma percepção anterior ao *mudar de posição* ou a constituição duma *sucessão de percepções* (que, por um lado, *repetem* os percebidos e, por outro lado, se ocupam de percebidos *diferentes*) exige *não uma mera acumulação mas sim uma transformação dos conteúdos da percepção*. Dá-se o caso de que aos conteúdos da percepção se *somam* quer o *plano temporal* quer um *estatuto de carácter não-perceptivo*, assim gerando algo diferente da percepção.

Em suma: na secção seguinte, visaremos a *μνήμη* a partir do ângulo de que é a *μνήμη* que *cria as condições para que haja a síntese de recognição que sempre já atravessa o regime de determinação em que laboramos.*

§7

A μνήμη como persistência do já percebido: o factor da supressão da vertigem perceptiva e o factor do desdobramento temporal – A co-apresentação do tempo e a sucessão

A compreensão do sentido em que cada etapa da escala aristotélica corresponde a um certo conceito depende, naturalmente, antes de mais, *da própria carga específica do conceito*. No entanto, o que vimos foi que, *no contexto da escala, as determinações radicais dos con-*

ceitos aí em causa parecem mudar e esses mesmos conceitos parecem ganhar determinações que não estão presentes na compreensão mais comum que deles se faz.

Assim, a introdução de um dado conceito na escala, do mesmo modo que a *posição* que esse conceito ocupa na escala, *acentua determinadas características em detrimento de outras, destaca* ou, pelo contrário, *relega determinados conteúdos para papéis principais ou secundários*, etc.

Isto, que vimos na secção anterior ser o que se passa com a *αἴσθησις*, também é o que se passa no caso da *μνήμη*.

Também a *μνήμη*, tal como acontecia com a *αἴσθησις*, tem uma carga própria específica ou uma tradição pré-aristotélica. Seria possível, uma vez mais, usar as múltiplas ocorrências do termo no *corpus platonicum* como fundamento suficiente para sustentar uma afirmação deste género.¹⁷

No caso específico da *μνήμη*, a compreensão do que corresponde a esse conceito parece plenamente satisfeita quando o termo é habitualmente, nos seus vários usos, vertido por *memória*. Porém, uma compreensão desse género, por mais válida, pouco adianta sobre as determinações que identificam a *μνήμη enquanto estágio da escala aristotélica*.¹⁸

Enquanto estágio da escala, o quadro geral, a partir ou no interior do qual procuraremos descrever a *μνήμη*, é o seguinte: *à μνήμη cabe superar o seu limiar inferior* (cabe ultra-

¹⁷ Considerar, por exemplo, a especial incidência dada à noção em *Fedro*, 249c-254b, *Fil.*, 19d-21d, 33c-35d ou 38b-39a, *Rep.* (livros VI, X), *Teet.*, 163d-e, *Fédon*, 96b, etc.

¹⁸ Não podemos deixar aqui de reforçar, como já fizéramos numa secção anterior em relação à *αἴσθησις*, o facto de que o que está em causa nesta secção não é, de modo nenhum, uma identificação abrangente da noção de *μνήμη* ou dos seus diversos usos na obra de Aristóteles. Uma identificação desse género teria de considerar uma quantidade de passos do *corpus aristotelicum* ou uma quantidade de características do que está implicado na noção a que esta secção não pode, de modo nenhum, dar atenção. Também no caso da *μνήμη* esta advertência é especialmente importante, na medida em que Aristóteles dedica especial atenção ao tema – neste caso particular, na forma de um tratado (o *De memoria et reminiscencia*) em que procura focar as características da *μνήμη* estabelecendo pontos de encontro e pontos de contraste com o fenómeno da *ἀνάμνησις*. No caso, sublinhando a diferença que distingue a *μνήμη*, entendida como mera conservação de percepções que readquire sem esforço, da *ἀνάμνησις*, que alude à recuperação de lembranças vagas, que resistem e cuja recuperação exige mobilização. Para mais esclarecimentos, ver por exemplo Bowin, J., *De anima II 5 on the Activation of the Senses in Ancient Philosophy* 32, nº 1, Pittsburgh, 2012, 87-104, ou Caston, V., *The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception*, in R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics: Themes from the work of Richard Sorabji*, 245–320. Oxford: Oxford University Press, 2005.

passar a αἴσθησις), enquanto, por outro lado, lhe cabe *ficar aquém e ser condição de possibilidade da ἐμπειρία* – *que se situa acima do limiar superior da μνήμη*. Isto quer dizer, em suma, que a μνήμη introduz um *acréscimo* em relação à αἴσθησις mas está ainda em situação de *défice* em relação à ἐμπειρία (e, assim também, em relação a τέχνη e à ἐπιστήμη).

Para tentar ganhar a pista ao que é que a μνήμη acrescenta à αἴσθησις, consideremos, por exemplo, *Anal. Post.*, 99b38. Nesse passo, a μνήμη é descrita como *persistência da αἴσθησις* – i.e., como *persistência do já percebido*. O que Aristóteles procura salientar neste passo é o facto de a μνήμη *não se deter nem se ater exclusivamente à αἴσθησις*. No factor do *persistir* ou do *perdurar* da percepção está, desde logo, o *sinal de uma distinção entre os planos da αἴσθησις e da μνήμη*.

O que essa distinção mostra é que, por um lado, *o acontecimento perceptivo não está esgotado no instante do seu acontecer* (no *presente absoluto*, que vimos corresponder a um ponto de vista meramente estésico) mas, pelo contrário, *algo da percepção é passível de ser conservado*. Mas, por outro, o que é decisivo é que *isso da percepção que é passível de ser conservado acontece num plano distinto do plano da αἴσθησις*. Interessa considerar mais detidamente este ponto – agora a partir de um ponto de vista mnésico.

Importa fazer notar, antes de tudo o mais, que a μνήμη é *diferente de uma mera acumulação de conteúdos estésicos*.

Para compreender como pode ser assim, consideremos dois aspectos.

Por um lado, a nota de αἰσθήσεις (a nota de um *plural de percepções*) é *completamente excêntrica à αἴσθησις*, tal como se viu na secção anterior. Por outro, a *precedência* da αἴσθησις em relação à μνήμη faz com que, de facto, *o percebido seja o objecto da memória*.

Porém, *sobre o fundo do percebido, a μνήμη opera uma transformação*. De tal modo que o que se está a desenhar pode ser expresso na seguinte fórmula: *a memória do sensível já não é sensível*.

Foquemos melhor este ponto.

Poderíamos tender a supor que *a percepção resulta naturalmente em memória* – que a memória seria, por assim dizer, o “destino natural” da percepção. Esta asserção não parece, no entanto, estar de acordo com o que temos visto. Na verdade, como vimos, *a percepção poderia estar encerrada no seu acontecimento, sem intervenção de qualquer outro factor*. Mais

ainda: a sofrer a intervenção de qualquer factor externo, não há nada que aponte para que esse factor tivesse de ser necessariamente a memória.

Propor a memória como o “destino natural” da percepção parece sugerir a) que a *μνήμη* está analiticamente compreendida no acontecimento da *αἴσθησις* ou b) que o que cabe à memória é ser algo como o mero *depósito* de percepções. Quer num caso, quer no outro, *a memória não seria mais do que um processo posterior à colecção de percepções* – processo que resultaria num *arquivo morto de percepções*.

Ora, o que Aristóteles desenha da *μνήμη* na escala tem uma configuração muito diferente de um *arquivo morto*.

Vendo bem, a *μνήμη* não poderia ser um acontecimento *posterior* à *αἴσθησις* – pelo simples facto de que, no sentido que vimos corresponder à *αἴσθησις*, no curso da sucessão, *a percepção estaria já perdida ou ultrapassada*.

Assim, a *μνήμη* é algo que *acompanha* a *αἴσθησις* – i.e.: que faz com que, *em simultâneo* com o acontecimento da *αἴσθησις*, haja *outra instância* que *suprime* a *vertigem perceptiva* que corresponderia a um acesso meramente estésico. De facto, a *μνήμη* surge *como o registo ou a retenção do percebido* no próprio instante *da ocorrência da percepção*.

A este factor do registo ou retenção, deve adicionar-se um segundo factor: o factor da *transmissão*. O que a *μνήμη* introduz é algo que poderia ser descrito como uma *cadeia de transmissão*.

Por via do acompanhamento mnésico da *αἴσθησις*, o percebido *não fica totalmente encerrado* no instante do seu acontecimento mas é transferido para o instante seguinte. De facto, o que a *μνήμη* faz é introduzir um *desdobramento*, de tal modo que no instante subsequente ao da ocorrência de uma qualquer *αἴσθησις* há, *em simultâneo*, *tanto a percepção actual quanto a memória do instante anterior*.

Mas isto ainda é insuficiente.

Se a *μνήμη* fosse a mera subsistência do percebido, isso significaria que o instante absoluto – que vimos corresponder ao acontecimento da *αἴσθησις* – apenas acumularia *mais conteúdo*. Ou seja: *a μνήμη corresponderia a um mero amontoado de todos os conteúdos perceptivos tidos acumulados no conteúdo perceptivo actual*. A ser assim, a *μνήμη* corresponderia à mera *retenção de presentes absolutos* (ou seja: *presentes absolutos completamente fechados em si, sem perspectiva de uns sobre os outros e todos apresentados em simultâneo*,

etc.). Por outras palavras: a mera subsistência do anteriormente percebido corresponderia a algo como *um “acorde” no instante absoluto*.

Na verdade, o desdobramento que a *μνήμη* introduz expressa-se no *encadeamento* ou no *alinhamento* das percepções – mas de tal modo que o resultado do encadeamento ou do alinhamento é *uma fluidez ou continuidade no trânsito entre as percepções*.

Ou seja: o acompanhamento mnésico faz com que não haja, entre uma percepção e a percepção seguinte, uma *quebra* ou uma *radical heterogeneidade* – a radical heterogeneidade que corresponderia à mera retenção de presentes absolutos, radicalmente heterogêneos entre si.

Aquilo que se desenha na *μνήμη*, para o condensar numa expressão, é algo como *uma “melodia” de percepções*.

O caso é o seguinte: *há uma heterogeneidade radical entre qualquer percepção tida e a percepção actual*. E, no entanto, parece haver uma *convergência* entre a percepção tida e a percepção actual (de tal modo que qualquer percepção actual *herda* de uma percepção tida), o que resulta no caso peculiar de *uma percepção actual ser não apenas a herança recebida mas a continuação do “legado”, do que foi herdado*.

De facto, a convergência entre as duas percepções (i.e., o *encontrarem-se e coincidirem* na percepção actual) é condição de possibilidade da nota de “actualidade” que acompanha a percepção actual – assim como é condição de possibilidade, por exemplo, de uma *melodia*, cuja identidade depende não da mera *contiguidade* de dois sons mas, mais propriamente, da *transição* do primeiro para o segundo (de tal modo que, quando o segundo for escutado, o primeiro está ainda presente) e do *produto* de uma tal transição (isso que corresponde a um *aumento* ou uma *diminuição de tom, de intensidade, de ritmo*, etc., e que só é posto quando há transição, i.e., quando há *coincidência* de duas percepções e, dessa coincidência, se extrai a *relação* entre elas).

Assim, parece haver algo como um *nexo de causalidade*.

A percepção passada *alarga-se sobre o presente (presentifica-se)*, como se, de certo modo, *antecipasse já a sua continuidade no futuro ainda a haver*; ao mesmo tempo, *a percepção actual adquire uma proveniência*. De tudo isto resulta algo como um *curso perceptivo* – uma *organização encadeada* (tida por *natural*) *das percepções* que tem a actual como seu culminar e que, de certo modo, já antecipa a seguinte.

A tentativa de determinação do que corresponde à *μνήμη* na escala aristotélica deve ter agora em conta uma “cláusula” adicional. É que *a μνήμη apresenta um conteúdo na ausência perceptiva dele*.

Não apenas conseguimos recuperar, por via da *μνήμη*, isso que *foi* (mas *já não é*), os locais onde *estivemos* (mas *já não estamos*), os tempos que *vivemos no passado* (mas que *já não vivemos no presente*), como o que está na *μνήμη* (i.e., o que está *para além da percepção*) *estende-se ao longo do curso da percepção e conforma o que aparece perceptivamente*.

Ora, isto aproxima a *μνήμη* de um outro fenómeno de *apresentação dos conteúdos* na *ausência perceptiva* deles, a saber: o fenómeno da *φαντασία*.

Não é este o local nem para uma apresentação exaustiva e integral da *φαντασία* nem para o levantamento dos diversos aspectos que uma apresentação minuciosa do que está em jogo na *φαντασία* traria à tona na obra aristotélica. Para mais, devemos não perder de vista que nem o conceito de *φαντασία*, nem a relação entre *φαντασία* e *μνήμη* estão expressamente focadas nos passos do *corpus aristotelicum* que aqui temos em vista.

A menção da *φαντασία* tem, portanto, tanto um intuito quanto um âmbito muito reduzidos. De facto, daremos atenção a um único aspecto do fenómeno da *φαντασία* que, posto em relação e em contraste com o que vimos, nos pode ajudar a determinar o que propriamente corresponde à *μνήμη*.¹⁹

O problema pode ser expresso do seguinte modo: a percepção fornece os conteúdos perceptivos mas *não parece ter sobre os conteúdos perceptivos* exclusividade – há, pelo que se depreende, *conteúdos perceptivos fora da percepção* e, mais ainda, *a conformar a percepção*. É esse o caso da *μνήμη*: a *μνήμη* assenta sobre conteúdos perceptivos mas o que adiciona atravessa os conteúdos da *αἴσθησις* e não os deixa incólumes; é também esse o caso da *φαντασία*.

¹⁹ Para uma consideração da noção de *φαντασία* na obra de Aristóteles, ver por exemplo: *Ret.* (I, 11; II, 5), *Ética a Nicómaco* (1114a-b, 1147b, etc.), *Met.* (livro I: 980b; livro IV: 1110b; livro V: 1024b-1025a, etc.). Para um estudo mais aprofundado do conceito, ver por exemplo: Bredlow, L., *Aristotle on pre-Platonic theories of sense-perception and knowledge*, in *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, 11 (3), 2010, págs. 204-224; Heidegger, M., GA, vol. 18, *Basic concepts of aristotelian philosophy*, Indiana Univ. Press, 2009, pp. 93-97, 133-136 e 168-170; Long, C., *Aristotle on the nature of truth*, Cambridge Univ. Press, 2011, pp. 81-93, 109-115, 131-151, 166-171, 211-123, etc.; Scheiter, K., *Images, appearances, and phantasia in Aristotle*, in *Phronesis* 57, Boston, 2012, págs. 251-278 ou Watson, G., *Φαντασία in Aristotle, De Anima 3.3*, in *The Classical Quarterly*, 32, No. 1, Cambridge, 1982, págs. 100-113.

O que Aristóteles diz sobre a *φαντασία* e que neste passo nos interessa destacar pode ser sintetizado em dois pontos: a) *a φαντασία é de certo modo causada pela αἴσθησις* (ou seja, *está dependente da ocorrência de αἴσθησις*) e b) *a φαντασία é similar à αἴσθησις* (*De Anima*, 428b10 ss.). Algo muito semelhante poderia ser dito sobre a *μνήμη*.

Em relação ao primeiro ponto, o que está em causa é o facto de tanto *μνήμη* quanto *φαντασία* terem a *αἴσθησις* por seu *objecto*. Isto é: *tanto μνήμη quanto φαντασία procedem sobre o “fundo” do percebido*.

Em relação ao segundo ponto, o que deve ser frisado é que o desdobramento que caracteriza a *μνήμη* não põe perante dois conteúdos estésicos (um primeiro meramente estésico e um segundo atravessado por *μνήμη*). Pelo contrário: *no ponto de vista em que nos temos, há apenas um único conteúdo* – conteúdo que, a um olhar desatento, pode parecer *isento* de qualquer outro factor e pode, portanto, *passar por um conteúdo meramente estésico*.

Há ainda um outro problema que vem reforçar as ligações entre *μνήμη* e *φαντασία*.

A *φαντασία* parece estar a *jusante* do fenómeno da *αἴσθησις* – como se fosse um *produto possível* do tratamento do que a *αἴσθησις* colhe e que deixaria incólume o fundo ou os recursos disponíveis em que assenta.

Se Aristóteles nos diz que *a φαντασία é uma modalidade enfraquecida de αἴσθησις* (ponto que não estamos nestes passos em condição de considerar), logo acrescenta que tanto o homem que *relembra* (o homem que *revê* o passado) quanto o homem que *espera* (o homem que *prevê* o futuro) têm de permeio a *φαντασία* do que relembram ou do que esperam (*Ret. I, XI, 6, 1370a*).

Ora, deixando de lado as considerações sobre o futuro, que não cabem na análise da *μνήμη*, o aspecto que Aristóteles nos apresenta é o aspecto da *φαντασία* ser, de algum maneira, *um operador que intervém na constituição de μνήμη*. Ou seja: o aspecto que Aristóteles nos apresenta é o aspecto de *a constituição de μνήμη estar perpassada de φαντασία*.

O que com isto Aristóteles parece sugerir é que a *μνήμη* é uma *modalidade específica de φαντασία*. E o que é específico da modalidade de *φαντασία* que é a *μνήμη* é *co-apresentar o tempo*. Dito por outras palavras: *o que caracteriza a “fantasia mnésica” é o facto de fazer entrar em cena o factor da sucessão*.

Na verdade, é o factor da sucessão o que possibilita a “melodia” – ou seja, é a co-apresentação do *tempo* (i.e., da sucessão) o que abre o ângulo *para lá do presente absoluto estési-*

co. O que vimos é que um ponto de vista meramente estésico seria *atemporal*. Acontece que, embora a *μνήμη* implique a *posse* da *αἴσθησις*, a *μνήμη* não é uma *instância atemporal*. A introdução do factor “tempo” colabora na *modificação qualitativa do acesso que se tem ao percebido*.

Aristóteles reforça amiúde a *condição temporal* da memória: em *De memoria e reminiscencia* diz-nos que a memória só é possível quando há *lapso de tempo* (449b24) e que a memória acontece quando a um impulso relativo ao facto se junta um outro relativo ao *presente do seu acontecimento* (452b24) – embora faça notar que esse segundo dado pode ser determinado (quando há uma recuperação da cronologia) ou não (nas situações em que se não está seguro do *quando* ou em que o *quando* é indeterminado) (452b30).

Não estamos aqui em condições de perseguir estas formulações em toda a sua extensão. Aquilo que nos cabe é ver melhor *o modo como a μνήμη*, enquanto instância temporal, *muda o enquadramento do que aparece*.

Se se considerar a possibilidade de uma mera acumulação de *αἰσθήσεις*, o que daí se obteria seria o facto de os conteúdos percebidos tidos *terem sido* mas *já não serem*. Na verdade, a mera acumulação de percepções tidas seria *uma acumulação de percepções passadas totalmente encerradas no presente do seu acontecimento*. Seriam, de facto, percepções sem a nota de *terem sido*.

Ora, a transformação operada pela *μνήμη* é, então, *uma transformação de alargamento*: a *μνήμη* tanto *conserva a percepção tida* (como *presente no passado*), como *a transporta até ao presente* (como *passado do presente*). A *sucessão* é o factor que faz com que cada percepção esteja de algum modo *ampliada*, no sentido em que está *preenchida* de todas as percepções tidas, percepções com que é posta numa relação de *continuidade*.

Se notarmos que a percepção está obrigada a um menor grau de exigência quanto maior o património perceptivo retido, isso indica-nos que o que está em jogo não é apenas uma *acumulação* (se por isso se entender um amontoar que varie no volume mas que não leve em linha de conta isso que acumula). Vendo bem, *a reincidência provoca uma mudança de natureza nos dados* – a tal ponto que isso tem efeito nas incidências futuras: precisamente a diminuição de exigência de acuidade da percepção. Em suma: *não há apenas acumulação de percepções; há uma transformação das percepções* – e uma transformação que deixa sequelas, que tem consequências, etc.

A ser assim, o que Aristóteles sugere é que a co-apresentação do tempo faz que os conteúdos perceptivos sejam modificados na *μνήμη* por estarem postos em ordenação temporal, por estarem em relação com o percebido que antecede a percepção actual, etc.

Mas mais ainda: na verdade, *é a μνήμη que cria as condições para haver algo como uma síntese de reconhecimento.*

Se uma qualquer percepção *está posta em relação com todas as percepções passadas*, então dessa relação *ou é gerado um reconhecimento de identidade ou é gerado um reconhecimento de não-identidade* – reconhecimento do qual advém o carácter de *novidade* ou de *reincidência* da percepção actual. Quer dizer: só haverá ausência de novidade nos conteúdos da percepção actual *porque há influência da memória sobre os conteúdos da percepção*. A *falta de novidade* assinala que o que é actualmente percebido não adiciona nada ao já anteriormente percebido.

Se, por um lado, isso confirma e reforça os dados da memória, por outro lado isso parece exigir menos da percepção actual: parece exigir apenas confirmação, reforço, ratificação, etc. Digamos assim: quanto maior o património da memória, menor o grau de exigência a que a percepção está obrigada. Este é aliás um factor decisivo na consideração do fenómeno da percepção desatenta – da percepção que, no acesso que gera, deixa escapar parcelas maiores ou menores disso a que acede.

Na verdade, o que nesta análise estamos desde já a despistar são as condições para *uma matriz de acesso radicalmente distinta da possibilidade de acesso que corresponde à αἴσθησις*.

Acontece que todos estes desenvolvimentos são ainda insuficientes para determinar integralmente as características da *μνήμη*, tal como se apresentam na escala aristotélica.

§8

O confinamento em que incorre a *μνήμη*: a *μνήμη* não põe nada que abra perspectiva sobre o futuro

De facto, para perceber o *terminus ad quem* da transformação que a *μνήμη* introduz, importa não apenas considerar o limite inferior do ponto de vista mnésico (em que está em

causa o *excesso* sobre a *αἴσθησις*) mas *importa também considerar o limite superior* (em que está em causa a *limitação* ou o *confinamento* em que incorre a *μνήμη* – no caso em relação à terceira etapa, à *ἐμπειρία*).

O que desde logo fica claro na análise que temos em curso é que a *sucessão mnésica* é aquela que diz respeito à *multiplicidade de momentos* compreendida entre o *passado mais remoto* (i.e., a primeira *αἴσθησις* tida) e o *presente* (i.e., a *αἴσθησις* mais recente). A *μνήμη* limita-se a ser um ponto de vista que, para além de *estar a perceber* o que actualmente *percepciona*, só tem o *ter havido percepção* do que *percepcionou*.

Isto quer dizer que *um ponto de vista constituído por αἰσθήσεις presentes acrescidas da memória de αἰσθήσεις passadas* – e que não tem nenhuma outra forma de notícia senão essa –, a) por um lado, acrescenta realidade àquela de que de cada vez tem percepção mas b) por outro, resulta em que a realidade que acrescenta é *toda ela passada*.

O acréscimo da *μνήμη* não é senão *retrospectivo*. Dito de outro modo: *a μνήμη não põe nada que abra perspectiva sobre o futuro*.

O ponto que interessa sublinhar nesta secção é justamente este.

É claro que *a isso de que tem percepção no presente se acrescenta toda a realidade de que teve percepção no passado* – mas a percepção que foi tida no passado junta-se à percepção presente justamente *como realidade passada*. Dito de outro modo: a percepção tida no passado apresenta-se como realidade *distinta* da realidade presente. Daqui resulta que, a cada presente, *a única realidade que há para um ponto de vista assim constituído é aquela de que tem percepção*. Isto é: no presente, aquilo que de cada vez tem percepção *esgota* o “mundo”.

Tomemos, por exemplo, a sala de trabalho – sala em que já estivemos e de que tivemos percepção anteriormente, percepção passada à qual se acrescenta a realidade de que, neste instante, temos percepção.

Na verdade, por via da *μνήμη*, a sala não se limita a ser (como seria no caso de um ponto de vista meramente estésico) um *recanto perceptivo* mas é sempre já composta da acumulação de todas as percepções tidas, percepções às quais se junta (e que têm como *culminar*) a percepção actual. Neste sentido, a sala – tal como é vista por um ponto de vista meramente mnésico – adicionaria à percepção actual *toda a colecção de percepções passadas* (com um cardinal de multiplicação maior ou menor, consoante tenha tido mais ou menos percepções), distribuídas ao longo do tempo.

Porém, *um ponto de vista meramente mnésico limitar-se-ia a ter as percepções passadas da sala estritamente como passado, como ter estado lá*. Por outras palavras: um ponto de vista mnésico está *fechado* naquilo a que se poderia chamar a *história perceptiva* – e não tem condições para dar um só passo que vá para lá dela.

Ora, *o que na verdade caracteriza a história perceptiva é um fluxo de aparecimento e de desaparecimento*. O que um ponto de vista mnésico teria seria a mera acumulação de *todas as fulgurações perceptivas alinhadas em sucessão*: teria um aspecto da sala, que desaparece dando o lugar a um outro aspecto da sala, que por sua vez desaparece dando o lugar a um corredor, que por sua vez desaparece dando lugar a um quarto – e assim sucessivamente.

A história perceptiva tem a forma de qualquer coisa como um *túnel de travessia perceptiva*, onde se vão sucedendo diversos aparecimentos.

A capacidade da *μνήμη* esgota-se na capacidade de *reactivar a sucessão*; ou seja: na capacidade de fazer reaparecer *A* que é diferente de *B*, que é diferente de *C*, que é diferente de *D*, etc., numa sucessão dos seus acontecimentos. É que a realidade que pode ser reconhecida por um ponto de vista mnésico tem justamente esta estrutura: a da *mera transição* de ter havido *A* para ter havido *B* (e desapareceu *A*), para ter havido *C* (e também desapareceu *B*) – e assim sucessivamente. Em suma: para um ponto de vista mnésico há um “mundo” de *morfologia variável*, construído de tal modo que *a única forma de articulação entre os campos de realidade sucessivamente percebidos é precisamente a própria sucessão*.

Ora, isto permite perceber um ponto decisivo que, a partir do que foi visto, ainda não fica a descoberto em todo o seu alcance. Este ponto ficará mais claramente desenhado quando se tiver fixado aquilo que é próprio da *ἐμπειρία* mas, de todo o modo, já se pode esboçar, em especial em relação ao que foi sendo dito nas secções anteriores. O ponto é o seguinte: *mutatis mutandis*, vale a respeito do ponto de vista mnésico o que antes se disse a respeito do acesso a um ponto de vista estésico.

Na secção anterior, vimos que a diferenciação entre um ponto de vista puramente estésico e um ponto de vista mnésico é tal que, *ainda que com capacidades sensoriais absolutamente idênticas, o que aparece num e no outro são coisas completamente diferentes*. Como então foi dito, se tivéssemos um ponto de vista puramente estésico da sala em que nos encontramos, na verdade não veríamos *nada* do que vê um ponto de vista assistido por *μνήμη*. E, inversamente, um ponto de vista assistido por *μνήμη* não consegue fazer nenhuma ideia adequada do que se passa (i.e., do que aparece) onde não há mais do que *αἴσθησις*.

Ora, algo de equivalente se verifica no que diz respeito às relações entre um ponto de vista mnésico e um ponto de vista empírico.

Aplica-se à tentativa de reconstituição de um ponto de vista puramente mnésico a partir do ponto de vista empírico a *impossibilidade de vencer as diferenças irreconciliáveis* entre estádios: *não se consegue acompanhar adequadamente um ponto de vista meramente mnésico a partir de um ponto de vista empírico.*

Ora, isso diz algo sobre o “lugar” da escala em que nos encontramos. É que, se não estamos a ver mal, também se dá o caso de *a partir do nosso ponto de vista ser impossível acompanhar um ponto de vista meramente mnésico.*

Em primeiro lugar, verifica-se que a perspectiva em que estamos quando falamos de um ponto de vista mnésico excede – excede muito significativamente – o que é próprio de um ponto de vista mnésico. Assim, e nos termos que vimos, o ponto de vista em que estamos tem sobre um ponto de vista puramente mnésico um *excesso* que é impossível de anular e que nos separa inexoravelmente de um ponto de vista mnésico. E isto é claro se tivermos em conta, antes do mais, que quando falamos de um ponto de vista puramente mnésico, *fazemo-lo a partir de uma perspectiva que está muito longe de não ter qualquer ideia do futuro.*

De facto, o nosso ponto de vista só consegue representar como um *experimentum* algo como *um ponto de vista totalmente encerrado em relação ao futuro. Um ponto de vista como o nosso não consegue reduzir-se ou reconstituir efectivamente um ponto de vista que “veja” assim.*

Devemos notar que o facto de a $\mu\nu\eta\mu\eta$ se resumir a *conteúdos perceptivos tidos* (que têm o seu limite máximo na percepção actual) impede qualquer *prospectiva* sobre o que virá a ser deles no momento seguinte.

Nesta medida, a última percepção de um qualquer conteúdo seria também a *última notícia* dele. O presente seria a *extremidade da série* do tempo e a cada instante se diluiria em passado, abrindo um *nexo de continuidade com o que foi mas não com o que virá a ser*. Não seria possível, portanto, *antever* o que quer que fosse que tivesse a ver com o acontecimento futuro de um dado conteúdo; não seria possível *antecipar*, por exemplo, *se a sala que temos perante nós persistiria no futuro, o que viria a ser dela no momento imediatamente a seguir ao instante actual*, etc.

Em suma: *o ponto de vista mnésico nunca poderia constituir uma expectativa de futuro.*

Ora, o facto é que *nós não vivemos na incerteza de saber se a sala que temos perante nós irá ou não desaparecer no momento seguinte*; pelo contrário, o súbito desaparecimento da sala provocaria *estupefacção*.

Isto parece indicar que, *a partir do ponto de vista a que acedemos a ela, a história perceptiva é permeada por outros factores de natureza distinta dos factores meramente perceptivos* – i.e., parece indicar que *operam no ponto de vista em que nos achamos factores de projecção*.

Na verdade, estes factores estavam já muito subtilmente a operar, se considerarmos de perto a noção de *síntese de reconhecimento*, que se aplicou atrás.

O que está em jogo na síntese de reconhecimento é *uma modalidade de reincidência* – o que nos põe na pista de que o que está em causa será *ou uma intermitente ou uma contínua incidência do “mesmo”* que de cada vez de novo é captado.

A nota do “mesmo” (o factor de *identidade* ou de *semelhança*) que a cada vez de novo incide não é alheia à *μνήμη*, *tal como nos é possível conceber a μνήμη no ponto de vista em que nos termos*. Na verdade, sem a *fixação de identidades diacrónicas* (factor que excede em absoluto o âmbito da *μνήμη* e, assim também, o âmbito da *αἴσθησις*), aquilo que de cada vez apareceu à percepção e que é retido pela *μνήμη* consistiria, de cada vez, em *diferenças irreconciliáveis de umas percepções em relação a outras*.

Ou seja: o caso de serem diferentes percepções do “mesmo” *não se deduz das percepções nem da memória*; não seria possível dizer que foi o “mesmo” que apareceu de cada vez, *já que não haveria uma identificação que atravessasse todas as percepções*.

Nesse caso, as percepções – *e mesmo duas percepções iguais* – seriam incomparáveis umas em relação às outras, *por falta da fixação de algo que servisse a aproximação ou a comparação entre elas*.

Também no que diz respeito à *conformação global do que aparece* se verifica algo correspondente.

Se considerarmos a forma como lhe acedemos, *o campo perceptivo em que de cada vez nos encontramos aparece-nos como parte de um complexo de realidades muito mais vasto, de realidades que lhe são simultâneas*. Ora, o acréscimo da *retenção* é insuficiente para nos dar a ver o “mundo” tal como o temos habitualmente.

O “mundo”, tal como o temos, *não está limitado às percepções que tivemos e temos dele*; temos notícia de um “mundo” – temporal e espacialmente – *muito mais vasto que as percepções que tivemos e que temos dele*. A nossa notícia do mundo está atravessada por um *excesso em relação quer à nossa percepção, quer à nossa história perceptiva dele*; a “geografia” do “mundo” não se limita à quantidade de ruas por onde passámos nem a população do “mundo” está limitada ao número de pessoas com que me deparámos no curso desta travessia.

Em suma, o “mundo” correspondente a um ponto de vista mnésico é muito diferente do “mundo” que nos aparece.

E, também aqui, devemos recuperar uma estrutura que já vimos anteriormente: não é só o ponto de vista puramente mnésico que não faz a mais remota ideia daquele em que nos encontramos. O inverso é também verdade. Quer dizer: a “cegueira” não ocorre apenas do “menos” para o “mais”.

Sucede igualmente que *o ponto de vista em que estamos não consegue desfazer o excesso sobre o ponto de vista puramente mnésico, não tem condições para reconstituir adequadamente o que possa ser a óptica desse “menos”*.

Dito de outro modo: ainda que o ponto de vista mnésico represente um extraordinário desconfinamento em relação ao ponto de vista estésico; ainda que se aproxime muito mais do que o ponto de vista estésico do ponto de vista em que nos encontramos – de todo o modo, *essa aproximação é apenas relativa e está ainda muito aquém da perspectiva que nos corresponde*.

É no sentido de ganhar a pista a essa forma de desconfinamento que corresponde ao trânsito da *μνήμη* para a *ἐμπειρία* – e, em simultâneo, responder à pergunta: *onde se situa nela o nosso “olhar”, o acesso em que nos achamos ou de que dispomos?* – que interessa analisar de seguida a terceira etapa da escala de possibilidade de acesso desenhada por Aristóteles.

É portanto a *ἐμπειρία* e os diversos elementos que a constituem que estamos, pela primeira vez, e tendo por auxiliares as “chaves” que no curso desta análise fomos adquirindo, em condições de focar detidamente.

Abordagem à ἐμπειρία a partir da chave: “αἱ γὰρ πολλαὶ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾷς ἐμπειρίας δύνανται ἀποτελοῦσιν” (*Metafísica*, 980b28) – O contraste entre a pluralidade mnésica e a unidade empírica

Perceber o que está em causa naquilo a que Aristóteles chama ἐμπειρία passa por tomar como ponto de partida e por foco da análise o enunciado de *Metafísica* I (980b28 e ss.): “αἱ γὰρ πολλαὶ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾷς ἐμπειρίας δύνανται ἀποτελοῦσιν”. Este enunciado – que poderia ser vertido para a fórmula “na medida em que é de várias memórias da mesma coisa que uma experiência é produzida” – concentra os aspectos decisivos.

Porém, e em simultâneo, este enunciado pode induzir em erro e criar pistas falsas, em especial se não se atender com suficiente cuidado à especificidade daquilo para que aponta.

Esta passagem sublinha, antes de mais, que a multiplicidade de memórias constitui uma condição da passagem à ἐμπειρία. Ora, isto significa algo que tem sido visto ao longo das secções anteriores, a saber: que cada etapa superior só é possível sobre o fundo ou sobre a condição de possibilidade que constituem para ela as etapas anteriores.

No caso, quer dizer que a ἐμπειρία supõe algo como uma travessia perceptiva que resulta numa acumulação de memórias (i.e., que a ἐμπειρία não é possível sem a travessia perceptiva e sem a acumulação mnésica, que há algo como um mínimo de travessia perceptiva e de acumulação mnésica sem o qual a ἐμπειρία simplesmente não tem condições para ocorrer, etc.).

Porém, em segundo lugar, Aristóteles sublinha que a multiplicidade de μνημαὶ é uma multiplicidade de memórias τοῦ αὐτοῦ πράγματος. Por outras palavras: a ἐμπειρία tem como condição *sine qua non* qualquer coisa como uma repetição.²⁰

²⁰ Aquilo a que se deve dar atenção na nota da repetição (na noção de que a multiplicidade de memórias é da “mesma” “coisa”) está já de certo modo posto no prefixo *re-*. Este prefixo expressa algo que acontece outra vez, uma vez mais, que acontece novamente, que torna a acontecer, etc. Isto é, indica que o que acontece (o que acontece outra vez, uma vez mais, novamente, etc.) está posto em relação com algo cuja existência antecede ou é prévia ao acontecimento actual, com algo que está para trás. Na verdade, é isso que está para trás que acontece outra vez, uma vez mais, novamente, etc. – de tal modo que esta outra vez está em referência a uma primeira, é mais uma que se adiciona à primeira, renova a primeira, etc.

Isto quer dizer o seguinte: se cada *αἴσθησις* tivesse um *teor diferente* – de tal modo que *nada tivesse que ver* com o teor das outras –, e *se não houvesse qualquer afinidade entre as μνῆμαι* (i.e., se as memórias fossem todas *desencontradas*, se não houvesse *reincidência do “mesmo”*), então ficaria prejudicada a possibilidade de se produzir *ἐμπειρία*.

A isto acresce um outro terceiro aspecto: *o contraste entre a pluralidade das μνῆμαι e a unidade da ἐμπειρία*. À pluralidade das *μνῆμαι* corresponde, na *ἐμπειρία*, algo de *uno*: é para isso que Aristóteles aponta quando fala de *μιάς ἐμπειρίας δόναμιν*. Parece evidente que o que está em causa é algo como uma *condensação* ou *contracção* numa *única perspectiva empírica* que cobre uma multiplicidade de ocorrências ou instâncias mnésicas.

Porém, esta descrição é demasiado vaga e apaga a peculiaridade da modificação em causa. Ou seja: não permite perceber bem que é que é próprio da *μνήμη* e o que é que é próprio da *ἐμπειρία*. Uma batida pelo *corpus aristotelicum* mostrará mais claramente de que modo isto não deixa perceber o que é próprio da *μνήμη* e o que é que é próprio da *ἐμπειρία*.

Em *Anal. Post.* 99b38, Aristóteles faz passar a *μνήμη* por uma *persistência* da *αἴσθησις*. Isto indica que, quando o acto da percepção finda, *algo ainda é retido dele*. Assim, a *μνήμη* não se detém ou não se atém exclusivamente à *αἴσθησις*. Neste “fazer perdurar” ou na retenção está, como vimos na secção anterior, a marca da distinção em relação à mera *αἴσθησις*.

Acontece que, em 100a1, e é isso que nos interessa no seguimento considerar, Aristóteles nota que *a eventual repetição da retenção gera notícias de coerência na persistência*.

Ora, poderia pensar-se, a partir daqui, que *as percepções gerariam, por si ou a partir de si mesmas, solidariedades* e que, *na reiteração perceptiva, por reincidência ou repetição* (i.e., na *μνήμη*), *estaria a base do isolamento dos “mesmos” conteúdos*.

Um “objecto” seria então, nesta perspectiva, algo como um *mínimo denominador comum* entre percepções que, acumulando-se e sobrepondo-se, deixariam ver *coincidências* nos conteúdos percebidos e iniciariam um processo de *isolamento de caracteres*, que, por verificação ou confirmação, viriam a ser de cada vez *caracteres* do “mesmo”.

Acontece que uma tal operação parece exceder em muito a natureza das percepções.

Se se compreender, como vimos atrás, a percepção como um *fluxo* – um fluxo no qual haverá uma constante renovação do que a cada momento constitui o quadro perceptivo –, então tudo apareceria a cada momento sob aspectos *irreconciliáveis entre si* (i.e., cada “coisa” apareceria de cada vez em diferentes pontos espaciais do quadro perceptivo, seria vista a par-

tir de ângulos que revelariam facetas originais dela, seria posta em relação com a totalidade de um quadro que teria também a cada vez uma composição inteiramente nova e poria os conteúdos em relações novas entre si, etc.).

A retenção não poderia servir de muito: a retenção ou acumulação não adicionaria à αἰσθησις senão uma variação de *quantidade*; não modificaria a forma, apenas abrangeria *mais*, distribuindo essa diferenciação *numérica*, por assim dizer, ao *longo do tempo* – i.e., assente já numa noção mínima de sucessão. Em suma: seria a retenção apenas a *acumulação de percepções radicalmente diferentes entre si*, de percepções de cada vez originais, singulares e novas.

Isto leva-nos ainda a um segundo ponto, que pode ser visto com toda a nitidez lembrando o seguinte: *num mundo “nominalista”, pura e simplesmente não haveria qualquer ἐμπειρία*.

A ἐμπειρία tem que ver com *comunidade* entre percepções – com comunidade entre as diferentes instâncias de *μονὴ τοῦ αἰσθήματος*. A experiência parece corresponder a uma operação de *identificação* de homogeneidade entre os diversos conteúdos perceptivos. A ἐμπειρία passa, em suma, por uma multiplicidade de instâncias do “*mesmo*” nas memórias que se têm, nela está em causa o acto de *pôr identidade* onde havia *diversidade* perceptiva, etc.

Com efeito, vendo bem, já pode haver uma “condensação” (contracção de uma multiplicidade de memórias em algo de uno) no próprio plano da memória.

Na verdade, é justamente isso que tende a acontecer – é essa a forma “natural” de memória em nós. Se considerarmos as memórias que temos desta sala ou na nossa infância, por exemplo, damo-nos conta que não têm a forma correspondente à sua *sucessão real* (o primeiro momento de memória da sala, o segundo momento de memória da sala, o terceiro momento de memória da sala, etc.). Acontece, pelo contrário, que a nossa relação com essa multiplicidade de memórias se faz a partir de um *núcleo único* (de uma *unidade*), que se caracteriza pela *propriedade de se multiplicar ou se resolver a partir de si mesma numa multiplicidade de instâncias, que partem dela* – e que se caracterizam precisamente pelo facto de *a unidade remeter para mais do que aquilo que de cada vez já consigo seguir*.

O que estamos a tentar sublinhar é o facto de a *identidade do “mesmo” parecer garantida* à revelia da *retenção da diversidade perceptiva*, que constituiria a μνήμη; estamos a chamar atenção para o facto de *a retenção da diversidade perceptiva não resultar em diversidade absoluta*.

Se fosse uma operação meramente mnésica, então à retenção da variação do quadro perceptivo sucederia a *variedade absoluta do percebido*. A memória corresponderia então à *retenção da diversidade*. Mas não é isso que se passa.

O que se passa é que, *em simultâneo com a diversidade perceptiva* (e com a consequente retenção da diversidade perceptiva), *está constituído algo que inibe a diversidade absoluta e que, pelo contrário, fixa identidade*.

A diversidade perceptiva é, na verdade, tal como estamos constituídos, *diversidade do “mesmo”* (i.e., *deixa ver algo de diferente de cada vez mas, de cada vez, é sempre já do “mesmo”*). Ou seja: *a fixação da memória do “mesmo”* (a memória da sala, por exemplo) *já implica um “mesmo” constituído enquanto tal* (ou seja: enquanto identidade).

O que isto quer dizer é que *memória e experiência colaboram: o “mesmo” e a diversidade das ocorrências do “mesmo” concorrem, constituindo-se simultaneamente e em dependência mútua: as diversas ocorrências são do “mesmo” e é o fundamento de um “mesmo” que propicia ou resulta na diversidade de ocorrências* (na constituição de diversos instantes de uma identidade).²¹

²¹ Esta é uma chave possível para compreender o ponto do *corpus aristotelicum* em que é dito que *um percebido individual, logo que é tido, é um primeiro instante da presença de um universal* (Anal. Post. 100a15). Não interessa entrar aqui muito a fundo nesta questão mas interessa apenas salientar o seguinte. Como vimos, se encerrada no seu próprio território, toda a *αἴσθησις* seria radicalmente original, individual, etc. No entanto, como vimos também, não é assim que a vemos. Quer dizer: por um lado, ela é, em si mesma, radicalmente individual. Porém, por outro lado, o nosso ponto de vista não a vê na sua radical individualidade. Na verdade, tal como o temos a partir do nosso ponto de vista, toda a percepção e todo o campo perceptivo são integralmente compostos de um conjunto de “mesmos” em reincidência – isso que, neste passo, tem o carácter de *universal* (de identidade abstraída de cada uma das suas ocorrências). Ora, o que isto quer dizer é que há uma *imediata contemporaneidade* de *αἴσθησις* e *ἐμπειρία*. A tese de Aristóteles poderia admitir uma leitura temporal, de tal modo que a *αἴσθησις* teria precedência ou seria um acontecimento *anterior*, do qual a *ἐμπειρία* seria um desenvolvimento *posterior* e sofisticado. Mas não é isso que se passa num ponto de vista constituído no plano empírico. Um ponto de vista constituído no plano empírico não acede a uma qualquer *αἴσθησις* sem instantaneamente introduzir um universal. Assim, se fizermos uma sondagem pela sala de trabalho, encontramos vários tipos de identidade formados deste modo (livros, estantes, canetas, etc.) – tanto é assim que *não nos é possível abstrair o campo visual das identidades que lá encontramos e que constituem o conteúdo do aparecimento*. Isto é: não se tem notícia da percepção enquanto mero exercício mas sempre já como exercício *transitivo*, de *trazer algo – e trazer algo com carácter de universal – à percepção*. É isso que quer dizer, no sentido em que aqui compreendemos o fenómeno, *o acto da αἴσθησις envolver o universal*: fazemos uma sondagem pelo campo visual e, para retomar o exemplo de Aristóteles, vemos *Callias*. Mas se, em qualquer caso, não se reconhecer esse homem, ainda assim vemos uma outra identi-

Neste passo, é importante vincar vários aspectos.

A unidade que acabamos de referir constitui-se *a partir de* uma travessia perceptiva – como *depósito e resultado* dela. Mas *formou-se justamente algo que já não é a travessia perceptiva* (ou a *simples transcrição mnésica* da travessia perceptiva); *formou-se uma perspectiva condensada* – uma *unidade*.

Essa unidade *tomou o lugar*, por assim dizer, da sucessão mnésica de que resultou – de tal modo que a relações *se invertem*: na sua origem esteve a própria sucessão perceptiva (sc. a acumulação mnésica), que deu lugar à unidade em causa; mas, uma vez formada a unidade, *é a unidade que toma precedência* (no caso, é a unidade que *leva às diferentes instâncias de memória*, que *põe em contacto com elas*, que *tem um carácter como que “multiplicativo” e põe, a partir de si, as múltiplas memórias*).

Em suma: parece haver uma única “memória” (geral ou agregadora) da sala, que eventualmente se desdobra em *múltiplas ocorrências perceptivas* (e, eventualmente, em *múltiplas ocorrências mnésicas*): a sala quando anoitece, a sala no dia *x* às tantas horas, a sala no dia em que lá se deu o acontecimento tal, etc.

Assim, a recuperação de cada uma das incidências perceptivas particulares da sala de uma dada travessia perceptiva não seria *o mero resultado de se “rever” a incidência perceptiva em causa*, sem mais, mas *estaria já atravessada por uma “experiência” da sala* (por uma *memória geral* da sala, se assim se pode dizer, uma *memória contraída ou constituída a partir de todas as memórias*), *constituída a partir da reincidência perceptiva e da qual a incidência perceptiva recuperada constitui um desdobramento específico*.

Isto é, aliás, extensível à percepção.

Ainda que todas as percepções não actuais estejam já perdidas (sejam precisamente tidas como *percepções não-actuais*) e/ou estejam a caminho da perda total, *a perda perceptiva não é vivida como perda*. Parece ser possível recuperar (ou presentificar) uma dada percepção. Acontece que essa recuperação (essa presentificação da percepção tida) *parece ter como condição um quadro ou um núcleo geral, do qual a percepção é secundária ou derivada*.

A recuperação de uma percepção particular implicaria, em primeiro lugar, a *memória unificada* disso e *só a partir da base dessa memória unificada é que a percepção particular*

de universal (*um homem*); ou se estiver tão longe que não se consiga identificar sequer uma forma humana, ainda assim vemos identidades universais: *uma linha, uma mancha*, etc.

poderia ter lugar – precisamente como *particularidade* ou *especificidade* da memória unificada que a possibilita, que por sua vez é já especificação de uma *ἐμπειρία* (de uma “memória geral”).

Assim, a percepção particular, que *num dado momento apareceu na sua integridade máxima*, não é, se se tentar reaver a sua integridade (se se tentar *rever* a percepção, ela mesma, sem mais), recuperada senão como *aquilo que transporta os detalhes (as particularidades, as especificidades, etc.) de uma memória geral* (i.e., *de algo constitutivamente não perceptivo*).

Com tudo isto, fica claro que *transformação* está em causa na transposição entre o patamar da memória e o patamar da experiência: a origem de uma experiência parece estabelecer-se na *correspondência entre a pluralidade de retenções e uma síntese do “mesmo”*.

Ora, neste ponto, não devemos perder de vista o seguinte.

Na medida em que a experiência não é um acontecimento singular, algo que esteja possibilitado por uma única ocorrência (mas é, pelo contrário, algo que tem como condição *múltiplas* ocorrências e na medida em que, dessas ocorrências, que são entre si díspares, ou até eventualmente contraditórias, se forma um conteúdo *agregador*), então não podemos deixar de notar que o conteúdo agregador que assim se obtém é produzido por *abstracção das diferenças*. Quer dizer: a sala é abstraída do anoitecer, disso que era no dia *x* às tantas horas, do que era quando se deu o acontecimento tal, etc.

Podemos dizê-lo assim: *a memória geral da sala que de cada vez tenho assenta principalmente em traços gerais*.

Isto parece contrariar o modo como tendemos a compreender habitualmente a experiência: a experiência não parece ser, na acepção que temos aqui em jogo, a *progressiva especificação de “objecto” tido* mas o processo da *progressiva generalização dele* – generalização que tem por resultado *a contracção do “objecto” em caracteres nucleares*.

Assim, o que interessa desde já estabelecer é que a experiência parece atirar os casos particulares para uma *posição periférica*, assim reforçando *os caracteres constantes ou estáveis*.

Isto é claro se tentar recuperar cada uma das percepções e das memórias da sala: apesar de termos uma “memória geral” da sala, é-nos impossível reconstituir cada um dos aces-

sos perceptivos ou mnésicos das múltiplas incidências dela. A custo, conseguimos recuperar algumas determinações particulares.

Mais: a especificidade de cada ocorrência no acesso à sala empobrece a cada ocorrência acrescentada – i.e., as percepções ou memórias de cada acesso singular à sala perdem-se ou diluem-se na *memória geral* (i.e., na *experiência*) da sala.

Pôr tudo isto em evidência é fazer ao mesmo tempo duas coisas.

Por um lado, é chamar a atenção para o facto de que *a mera contraposição entre a multiplicidade (de memórias) e uma unidade (que as condensa) não é ainda suficiente para identificar o que é próprio da ἐμπειρία* – tanto assim que *já há operações de unificação na própria esfera da memória*.

Por outro lado, é chamar atenção para facto de que o que é decisivo para identificar o que é próprio da ἐμπειρία não é o caso de a múltiplas memórias do *mesmo* corresponder algo de uno mas sim *uma forma específica de constituição dessa unidade ou uma forma específica de condensação*. A questão está, portanto, em saber que forma específica é essa.

§10

A transgressão do dado e a produção de fixações de estados-de-coisas permanentes

Comecemos por notar o seguinte: seria possível que todo o processo que se está a descrever resultasse de uma variação de *quantidade*. Quer dizer: poderia dar-se o caso de que a partir de um número x de ocorrências de αἴσθησις se obtivesse μνήμη e a partir de um número de ocorrências x de μνήμη se obtivesse ἐμπειρία. Nesse caso, a transição entre etapas estaria condicionada pelo cumprimento de factores numéricos e, logo que se congregasse uma quantidade determinada, o salto entre etapas seria automático.

Porém, o que parece ser decisivo nesta transposição não é o número de ocorrências mas a identificação *formal* das ocorrências *numa unidade* – de um número indeterminado de ocorrências de αἴσθησις (não parecendo decisivo que sejam duas ou mil) obtém-se uma μνήμη e de um número indeterminado de ocorrências de μνήμη uma ἐμπειρία.

A ser assim, o foco da experiência não está na acumulação, na quantidade, no haver *mais* ou *menos*, etc.; *a experiência parece ser uma questão de qualidade. É a forma – que resume a multiplicidade numa unidade – o que parece garantir que há uma mudança de estado.*

Ora, a pista para encontrar a resposta à pergunta pela *forma específica de constituição de unidade que é própria da ἐμπειρία* situa-se na própria indicação dada por Aristóteles, quando fala de *πολλὰ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος enquanto condição de possibilidade da ἐμπειρία*.

Vendo bem, se considerarmos o que caracteriza as *πολλὰ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος* de que em regra dispomos, verificamos que estas têm *um carácter entrecortado*.²²

Se considerarmos as “coisas” mais banais e mais próximas (a casa, o local de trabalho, os parentes, as pessoas conhecidas, a sala, etc.), verifica-se que têm uma *presença descontínua, interrompida por períodos mais curtos ou mais longos em que pura e simplesmente não figuram* (em que não há qualquer αἴσθησις delas – e, portanto, também não há qualquer memória).

Isto é: se analisarmos a história perceptiva, apuramos que *de quase tudo só tivemos percepções descontínuas*, intervaladas pela presença de outras coisas, a que dão lugar. As diferentes ocorrências disso a que Aristóteles chama *τοῦ αὐτοῦ πράγμα* vão e vêm – um pouco como personagens que entram e saem de um palco, onde muitas vezes (sc., *muito* – ou até *a maior parte* – do tempo) não aparecem.

Porém, ao considerar o modo como as compreendemos, chama desde logo a atenção o facto de que *não as tomamos por realidades que se constituem quando me aparecem* (por *realidades que se constituíram de cada vez que me apareceram*) ou *por realidades que se desvanecem quando desaparecem* (por *realidades que se desfizeram de cada vez que deixámos de ter percepção delas*) – *de sorte que pura e simplesmente não são enquanto não temos qualquer percepção delas* (ou que não “foram” nos períodos em que não figuram na nossa memória).

Em vez disso, *compreendêmo-las como realidades ininterruptas*, realidades que *continuaram a “estar lá” mesmo que não me tenham aparecido*; mais ainda: temos a decidida e

²² Não se discute aqui se porventura há algum elemento das memórias que temos que seja *contínuo* (se há alguma sensação ou até sensações que se distingam pelo seu carácter incessante, contínuo, etc.). O que de qualquer modo podemos compreender é que, a haver, constituem uma *excepção*.

firme convicção – mais propriamente: temos o que se pode descrever como *a plena evidência* – de que serem realidades ininterruptas não sofre dúvidas, que é absolutamente assim, etc.

A perspectiva em que assim nos encontramos distingue-se por uma *peculiar relação com a μνήμη*.

Por um lado, *vem dela, tem nela a sua fonte*, etc. A evidência de que as realidades em causa “estão lá” mesmo nos períodos não cobertos pelas minhas *πολλὰ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος* resulta das sensações e das memórias que tivemos, daquilo que se desenha entre elas, do nexo de concordância que sustentam entre si, etc. Poderíamos dizê-lo de outro modo: a perspectiva que temos sobre a forma como as realidades em causa “estão lá” mesmo quando não há percepção delas e “estiveram lá” no tempo que não se acha coberto pelas minhas memórias *procede da referida condensação das múltiplas memórias numa perspectiva única, de sinopse a seu respeito*.

Porém, sendo assim, a verdade é que essa perspectiva que temos sobre as realidades que “estão lá” mesmo quando se acham – ou que “estavam lá” na altura em que se achavam – “fora de cena” *excede muito significativamente aquilo de que efectivamente tivemos percepção (e, portanto, aquilo de que temos memória)*.

Por outras palavras: *a perspectiva que surge como evidente para nós de modo nenhum se atém àquilo de que tivemos percepção e temos memória; distingue-se por transgredir todos os dados disponíveis e produzir fixações a respeito daquilo que se situa para lá da percepção ou da memória*.

Vendo bem, esta *transgressão do dado* comporta vários momentos.

Em primeiro lugar, a transgressão do dado *preenche o intervalo* entre as *πολλὰ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος* de que dispomos e *completa a respectiva série*, tornando-a assim numa *série contínua ou sem lacunas*. Nesse sentido, põe lá algo muito diferente do *entrecortado das memórias*: qualquer coisa como um *estado-de-coisas permanente*. Ou seja: o que a experiência promove é um brutal *alargamento*.

Os conteúdos tidos *projectam-se sobre os múltiplos intervalos de falta de acesso*, como se os abarcassem, privilegiando os componentes *constantes* dos vários instantes de acesso a um objecto. Há *uma associação discreta que prolonga a última percepção até à percepção actual e que gera um vínculo de continuidade*. Por um lado, o acesso dá-se de forma *entrecortada ou intermitente*; por outro lado, no entanto, *temos uma noção de um acompanhamento integral*.

Isto é assim porque é acrescentado às percepções tidas um *operador de propagação* – as características que se recolhem passam a abranger *toda a série de percepções possíveis*, como se o tempo da ausência (o tempo em que não ouve percepção) correspondesse *a um conjunto de percepções em potência* que cada um de nós, por via da falta episódica de acesso a isso, *não actualizou* mas que sabe muito bem a que é que corresponderia se lá tivesse estado.

Em suma: adicionam-se *cláusulas de estabilidade ou de consistência*.

Isto não é apenas formal – tem também consequências ao nível do *conteúdo*.

Que há algo como uma *antecipação da continuidade também a nível do conteúdo* é claro se se considerar, por exemplo, o “choque” que se sente no regresso à sala depois de vinte anos de ausência, por exemplo. O “choque” corresponde à diferença ou à falta de coincidência entre *o conteúdo da projecção (que se estendia indefinidamente)* e *o conteúdo da percepção actual*.

O que o “choque” mostra é que, mesmo que a esse conteúdo tivéssemos adicionado o factor da modificação (a modificação que a passagem de vinte anos provoca em alguém ou em alguma coisa), isso não nos iliba do “choque”, porque, apesar de tudo, entre um e outro instante de acesso, *valiam como permanentes as características verificadas na última ocorrência ou o produto da sinopse das várias ocorrências (a memória geral)*.

Mas, e em segundo lugar, a perspectiva que temos adoptada *prolonga esse estado-de-coisas permanente mesmo para lá da primeira percepção que tivemos dele* (ou seja: para lá do primeiro momento da sequência de memórias).

Na verdade, *não se vê a realidade em causa como algo que se constituiu no momento em que dela se teve o primeiro testemunho perceptivo mas como algo que já era antes de nos aparecer*.

Dá-se este fenómeno peculiar: antes da percepção de um dado “objecto”, poderíamos não ter qualquer notícia da existência dele; mas acontece que, logo que se acede a ele, se o faz não como a algo que a percepção pusesse *pela primeira vez a ser* mas como a algo que *tem existência para lá da primeira percepção dele* (como a algo que tem uma *existência prévia*).

Assim também, *a última percepção de um dado “objecto” não o relega para a inexistência*. Accede-se a ele não como a algo que a última percepção pusesse pela última vez a ser mas *como algo que tem uma existência posterior à última percepção que se tiver dele*.

Com efeito, a perspectiva de evidência que em nós domina não se caracteriza apenas por preencher os intervalos das *πολλαὶ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος* ou por prolongar a respectiva evidência para lá do começo da série de memórias. Distingue-se também pelo facto de *antecipar a continuação da realidade em causa para lá da última apresentação que dela se teve* – e mesmo para lá do presente, *em direcção a um futuro ainda a haver*.

Assim, se, ao olhar para o que quer que seja (cuja doação perceptiva nunca vai e não pode ir para lá do presente) *isso se desvanecer diante dos nossos olhos, ficamos perplexos*.

E ficamos perplexos justamente na medida em que *a perspectiva em que estamos embarcados avança de cada vez para lá do presente em que está* – em *antecipações* daquele que lhe sucede (mais precisamente: em antecipações que prescrevem *a subsistência do mesmo estado-de-coisas permanente*, daquele que foi “posto” nos intervalos entre as *πολλαὶ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος* e é prolongado para trás do começo da sequência de memórias) – no tempo a vir.

Ora, esta primeira pista em relação àquilo que constituirá a *ἐμπειρία* – enquanto a *ἐμπειρία* é mais do que a mera acumulação de memórias – permite perceber que também na *ἐμπειρία* há *uma unidade proveniente da acumulação de memórias – uma unidade que se substitui à sucessão de memórias que lhe deu origem*, de tal modo que o contacto com essa sucessão das memórias passa a estar mediado por essa unidade.

Mas acontece que, diferentemente do que sucede com a unidade mnésica, *a unidade empírica* (a *μία δύναμις* da *ἐμπειρία*) *não se limita a pôr, a partir de si, a multiplicidade das memórias de um dado estado-de-coisas*. Na verdade, a unidade empírica tem um carácter tal que *a multiplicidade que põe a partir de si* excede multiplamente *aquela que constitui a sua base*. E isto de tal modo que o que é *especificamente empírico* é precisamente o *excesso* ou a *ultrapassagem* da base perceptiva ou da base mnésica.

Tocamos um ponto essencial, em virtude do qual o que de facto constitui a *ἐμπειρία* é muito diferente do que espontaneamente associamos ao conceito.

A *ἐμπειρία* tende a ser associada às noções de *doação*, de *travessia perceptiva*, de *apuramento* por via de uma *travessia perceptiva* (de uma multiplicidade de doações que mostram), etc. E, como vimos atrás, esta associação não é completamente desprovida de fundamento: a *ἐμπειρία* não é possível sem doação, sem *travessia perceptiva*, sem a preservação mnésica da *travessia perceptiva*, etc.

Porém – e este é o ponto que agora deve merecer atenção –, contrariamente ao que pode parecer, *a ἐμπειρία também não é possível se só houver doação, travessia perceptiva e preservação mnésica da travessia perceptiva.*

Quer dizer: *a ἐμπειρία não é possível num ponto de vista que se atenha estritamente à travessia perceptiva* (sc., à doação de que dispõe). Para o dizer de forma incisiva: *um ponto de vista que se atenha estritamente à doação de que efectivamente dispõe é – e só pode ser – um ponto de vista mnésico.*

Isto é: *a ἐμπειρία propriamente dita começa onde se excede a esfera do dado – onde se produzem fixações sobre aquilo de que não se teve αἴσθησις e de que não há μνήμη.* Em suma: *o terreno disso de que não houve percepção nem há memória é propriamente o terreno da ἐμπειρία* (sc., das fixações empíricas). *A experiência começa com a transgressão do dado – pura e simplesmente não haveria sem tal transgressão.*

Trata-se de uma transgressão que *parte* de doações (que as *invoca*, que se sente fundada nelas, que as encara como *suficientes* para justificar a transgressão em que a ἐμπειρία propriamente consiste, etc.). Mas isso em nada altera o facto de se tratar de *transgressões* – que fixam ou estatuem sobre algo de que não houve percepção nem há memória.

Ora, tudo isto põe vários problemas, que importa focar numa análise um pouco mais detida.

§11

O carácter de evidência: o encobrimento da projecção empírica através da fixação de uma lei

Um primeiro aspecto a ter em conta é o da natureza peculiar da *μία δύναμις* empírica que se *põe no lugar* das múltiplas *μνημοί* do ponto de vista mnésico – e, acrescentamos, também daquilo a que se pode chamar “verdade mnésica”.

O que caracteriza a ἐμπειρία é que a *unidade empírica* (a peculiar forma de condensação na posse de algo de único que põe em si e a partir de si uma multiplicidade de momentos) não se resolve somente na multiplicidade de percepções do que há memória mas, em vez disso, resolve-se numa *série contínua* que abrange essas percepções (sc. memórias) e muito mais do que elas.

Quer dizer: a fixação empírica põe algo que se traduz tanto a) nas percepções ou nas memórias *correspondentes aos momentos de tempo em que algo apareceu no curso da história perceptiva* (nos momentos de tempo t1, t2, t3, t34, t35, t37, t57, t283, t284, t286, t287, t390, t2526, t2527, t2528, t2529, t253, t2730, etc.), quanto se traduz b) em pôr essa realidade em causa numa *sequência contínua* (que *vai para lá do primeiro contacto com essa realidade, que não se interrompe quando se suspender o contacto com ela e que deverá continuar também no tempo a vir*).

Nesse sentido, pode-se falar de qualquer coisa como um *estado-de-coisas-permanente* – que, por ter a determinação da *permanência*, implica em si *tanto as instâncias de si que foram testemunhadas no curso da história perceptiva, quanto aquelas que não o foram*.

Ora, o que de facto acontece é que tanto aquelas que *foram* testemunhadas no curso da história perceptiva, quanto aquelas que *não o foram* ficam *equiparadas* – i.e.: a partir do momento em que se acha produzida a *fixação do estado-de-coisas permanente* (disso que é muito mais do que as doações que dele dispomos ou do que aqueles momentos de si que correspondem às doações), *os momentos testemunhados estão tão implicados nas determinações de permanência e são vistos como estando tão “lá”* (como sendo tão reais e devendo ser tão reconhecidos) *como aqueles de que houve testemunho perceptivo e há testemunho mnésico*.

Ou seja: a diferença entre uns e os outros torna-se *secundária* – e o facto de *ter ou não havido testemunho perceptivo* passa a ser visto como algo, por assim dizer, *adjectivo* em relação à própria permanência ou ao estado-de-coisas permanente que se acha reconhecido.

Há, em suma, algo como um *testemunho não-presencial*. Isso fica claro se nos perguntarem, num momento em que não estejamos lá, se a nossa casa existe: a resposta surgirá peremptória e sem hesitação.

Isto põe-nos na pista de um aspecto nuclear que, apesar de não ser posto em destaque por Aristóteles, está, na verdade, no centro deste *excesso* da *ἐμπειρία* sobre a *μνήμη* e é o *factor de diferença entre a forma de unidade-que-põe-a-multiplicidade que também há na esfera da μνήμη e a unidade-que-põe-a-multiplicidade própria da ἐμπειρία*. O factor a que agora se alude já foi assinalado *en passant* mas, neste passo, interessa considerá-lo melhor.

O factor é o seguinte: vendo bem, *o que é característico da ἐμπειρία* – o que leva a pôr aquilo de que não se tem nenhum testemunho perceptivo – *é qualquer coisa como uma evidência*.

Ainda que esteja fundada nas ocorrências perceptivas (nas *πολλὰ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος*), é somente *porque se apresenta como evidência que consegue impor o alargamento* (que consegue operar a passagem *para lá* das ocorrências perceptivas); também é somente porque se trata de uma *evidência* que esse arredondamento *tem a amplitude de que se falou*: a *força da evidência* a respeito do estado-de-coisas-permanente é suficiente para *pôr a própria permanência* (que se instala justamente como evidente, etc.).

É também porque se trata de uma evidência que o que é posto apenas por *projectão* (o que não pertence ao património das *πολλὰ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος*, antes o *excede*) fica equiparado às *μνῆμαι* – isto de tal modo que a diferença entre os momentos *efectivamente testemunhados* e aqueles que *não foram efectivamente testemunhados perde peso* – e a equiparação a que aqui se alude tem o seu *rasto apagado*, resultando no “maciço” do estado-de-coisas permanente (maciço, entenda-se, em que não está claramente marcado o que pertence ao campo do efectivamente dado e o que pertence ao campo do projectado – campo que é convertido em *quase-dado*, em *como-que-dado* pe-la força desta mesma evidência).

Ora, se procurarmos compreender qual é a forma desta evidência e o que lhe permite exercer as funções a que é chamada na constituição da *ἐμπειρία*, o que verificamos é que *a evidência em causa tem a forma de um “ter-de-ser”*.

Este “*ter-de-ser*” é o que encontramos se pusermos em causa a projecção empírica (se tocarmos o facto de não se ter senão uma base de doação entrecortada e de, na verdade, ser possível que a “coisa” não esteja lá nos momentos em que não foi perceptivamente testemunhada ou em que não beneficiou de qualquer doação). Com efeito, se suscitarmos este problema ou se aventarmos esta possibilidade, impõe-se-nos *a evidência de que as nossas πολλὰ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος são suficientes para mostrar o estado-de-coisas-permanente* em questão.

Que “*tem de ser assim*” quer dizer: *se há uma sequência de repetidos testemunhos perceptivos (sc. mnésicos) de algo, essa sequência significa – e só pode significar, i.e., significa necessariamente – que há um estado-de-coisas permanente*. O motor da *ἐμπειρία* é esta evidência de um ter-de-ser: a *evidência* de que aquilo que está testemunhado por *πολλὰ μνῆμαι* *tem de ser* um estado-de-coisas-permanente.

Percebe-se a partir daqui um ponto que também não está expressamente sublinhado por Aristóteles mas que, de facto, está no centro dos fenómenos para que aponta a noção de *ἐμπειρία*. De facto, este é um factor fundamental da passagem a um ponto de vista empírico e

da *completação* do dado (que é igualmente, como vimos, uma *antecipação*) – um factor sem o qual não há *ἐμπειρία*.

Esse ponto pode ser expresso dizendo que *a projecção empírica tem no seu fulcro esta evidência de necessidade* (esta evidência de *não-poder-ser-de-outro-modo*) e possui, assim, *a forma de uma lei*.

Dizer isto não significa de maneira nenhuma dizer que a *ἐμπειρία* tem um *conceito explícito* de “lei”, que reconhece o papel desta lei na sua própria constituição, etc. É tão pouco assim que a *ἐμπειρία* tende a compreender-se como mero registo, como verificação ou como constatação de dados.

Mas o que acontece é que o que assim se apresenta como registo, verificação ou constatação do dado (constituído por pura travessia perceptiva, etc.) não seria nada do que é *se não houvesse transgressão do dado, se essa transgressão não tivesse como motor a evidência transgressora que se referiu e se essa evidência não assumisse a forma de uma evidência de não-poder-ser-de-outro-modo – se não possuísse, portanto, neste sentido, a forma de uma lei*.

§12

A mudança da *matriz* do reconhecimento da realidade produzida pela *ἐμπειρία*: a fixação da “*natureza*” do que aparece e a operação de *desconfinamento* da perspectiva para totalidades muito para lá do que de cada vez se tem dado

Este ponto é decisivo, porque ele mostra, se assim se pode dizer, a radical *mudança de “paradigma”* ou a *mudança de matriz* que separa a *μνήμη* da *ἐμπειρία*.

O que à primeira vista mais chama a atenção é a *diferença de amplitude*: a *ἐμπειρία* salta das “*partes*” – e, até, de umas *poucas* partes – correspondentes às *πολλὰ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος* para uma *totalidade* (sc., para totalidades), que as excedem em muito. Pode mesmo dizer-se que *o correlato da ἐμπειρία* – que aquilo que a *ἐμπειρία* põe – *são sempre totalidades*.

Por outro lado, importa perceber que não se trata pura e simplesmente de totalidades com um modo de ser no fundamental *idêntico* àquele que já tinham as partes (ainda não tidas como partes das totalidades empíricas) da *μνήμη*. Na verdade, há uma *mudança de modo-de-ser*. Esta mudança tem com que ver com a entrada em cena do *modo-de-ser do regulado* (i.e.,

daquilo que está sujeito a uma *regra*; mais: a uma regra que é vista como *não podendo não ser* – i.e., a qualquer coisa como uma *lei*).

Reavaliemos, a partir deste ângulo, o que se viu.

Se considerarmos o que caracteriza a $\mu\nu\eta\mu\eta$ enquanto tal e o modo-de-ser daquilo que lhe aparece (o modo-de-ser daquilo que *tem de aparecer*, enquanto a $\mu\nu\eta\mu\eta$ for apenas $\mu\nu\eta\mu\eta$), o que verificamos é que tem um carácter totalmente *aberto*. Que num momento apareça *A* é algo que absolutamente nada diz sobre o que aparecerá na sequência do momento em questão.

A realidade puramente mnésica é intrinsecamente *proteiforme*: pode inflectir à vontade, é inteiramente variável; não há na $\mu\nu\eta\mu\eta$ nada que contenha ou contrarie a possibilidade de variação. Quer dizer: no caso da $\mu\nu\eta\mu\eta$, se *há variação*, *há variação*; se *não há variação*, *não há variação*.

O fundamental é que *cada instância de variação ou não variação só diz respeito a si mesma, nada põe para lá de si* – e o que quer que seja para lá de si mantém-se *inteiramente livre* em relação ao que vai sendo posto ou registado na travessia perceptiva (sc., na travessia mnésica). Poderíamos dizer, em suma, que a pura $\mu\nu\eta\mu\eta$ é *inteiramente fáctica*.

Ora, o que é característico da $\epsilon\mu\pi\epsilon\iota\rho\acute{\iota}\alpha$ é precisamente a entrada em cena da *regulação* (sc., da *prescrição*).

O caso de em dado momento ser assim e de num outro momento voltar a ser assim e de num terceiro momento voltar a ser assim – e assim sucessivamente – *assume um significado para lá do momento em questão* – *regula, fixa, prescreve para lá deles*. E regula, fixa, prescreve para lá deles de tal modo que essa regulação, fixação, prescrição tem a força de *só-poder-ser-assim* (sc., *não-poder-ser-de-outro-modo*) – tudo isto de tal forma que é essa *forma* (a forma do *ter-de-ser-assim* ou do *não-poder-ser-de-outro-modo*, i.e., a *forma da lei*) que sustenta a extraordinária amplitude da projecção empírica.

O que isto significa é, como dissemos, uma *mudança do modo-de-ser*, uma *mudança da matriz do próprio reconhecimento da realidade* – ou, como também podemos dizer, uma *mudança do “quê”*.

Tal como a diferença entre a $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ e a $\mu\nu\eta\mu\eta$, também a diferença entre a $\mu\nu\eta\mu\eta$ e a $\epsilon\mu\pi\epsilon\iota\rho\acute{\iota}\alpha$ é uma *diferença da própria forma*, da própria *determinação fundamental* do que aparece.

O que está em causa na transição de um ponto de vista puramente estésico para um ponto de vista mnésico é não apenas uma mudança de *modo de acesso* mas é, mais exactamente, *uma mudança de modo de acesso que envolve também uma mudança no próprio teor do “quê”* (do “quê” de cada ponto de vista correlativo à própria finitude do ângulo desse ponto de vista).

Algo de semelhante se passa na transição do ponto de vista mnésico para o ponto de vista empírico.

Se é certo que a *μνήμη* envolve uma *significativa aproximação* à forma como vemos ou ao teor daquilo que vemos (se deixa de se estar fechado no oximoro ou instante absoluto, se há reconhecimento, etc.), por outro lado, não deixa de corresponder a um “*quê*” *fechado no presente e no passado* (e sem qualquer abertura para um tempo a haver), *fechado na história perceptiva* (sem qualquer abertura para o que quer que seja para lá dela) e, para além disso, *fechado na total ausência de qualquer regra que obrigue aquilo que se passa*.

A *ἐμπειρία* traz consigo algo completamente desconhecido na óptica da *μνήμη*: traz a realidade na forma de *realidade regulada*.

Ou seja: *traz o estado-de-coisas permanente*, cuja permanência se acha constituída justamente não apenas por uma *verificação fáctica de que é* (aquela que haveria se *αἴσθησις* e *μνήμη* fossem ininterruptas, contínuas, etc.) mas por algo muito diferente, a saber: *a regra enquanto tal, a lei*.

E o que caracteriza a *ἐμπειρία* é precisamente a adopção deste modelo justamente como *regra fundamental da realidade* (algo que *só aparece e só pode aparecer* no modo do acesso excessivo relativamente ao próprio dado, que é o modo da *ἐμπειρία*): *aquilo que aparece está globalmente sujeito à condição de ser regulado* (regulado deste ou daquele modo, com estes e aqueles conteúdos de regulação, etc.).

À primeira vista, isto pode parecer estranho – e pode parecer estranho em virtude de uma insuficiente captação do que está em causa quando se fala em estados-de-coisas-permanentes e dos estados-de-coisas-permanentes como sendo o *correlato* da *ἐμπειρία*.

Com efeito, a noção de estados-de-coisas-permanentes presta-se – e na verdade tende – a ser entendida como se dissesse respeito a realidades *subsistentes* (que *não se vão, que ficam*, pelo menos algum tempo, etc.), como se isso fosse o que está em causa quando se fala de permanência (e, portanto, fosse isso que está em causa na *ἐμπειρία*).

Ora, a ser assim, a *ἐμπειρία* não se aplicaria ao tipo de realidades que têm o carácter de acontecimentos que não subsistem e que ao caso de terem lugar mais ou menos imediatamente se segue o deixarem de ser.

Vejamos este problema, considerando justamente as realidades que se caracterizam pela sua impermanência: um som que se faz ouvir, um espirro, etc.

Analisemos como reagiríamos se porventura sucedesse que um som se tornasse *permanente* e ficasse como ficam as mesas e as cadeiras; ou se algo semelhante sucedesse com um espirro e este se convertesse em qualquer coisa de *contínuo* – que não deixa, a breve trecho, de ser.

Um aspecto importante do que sucederia nessas circunstâncias é a *surpresa* – o *espanto* – que isso não deixaria de suscitar. Esse espanto documenta uma perspectiva levada *além* do que é próprio da *μνήμη*.

Um ponto de vista puramente mnésico não teria condições para se espantar se as mesas ou as cadeiras subitamente desaparecessem – da mesma forma que não teria condições para se espantar se os sons ou se os espirros se tornassem permanentes. Isto porque *um ponto de vista mnésico se cinge a uma verificação do que lhe ocorre e é completamente desprovido de qualquer componente de projecção daquilo que já está dado na história perceptiva para aquilo que ainda vem*.

Semelhante projecção é, como temos visto ao longo desta secção, característica da *ἐμπειρία*.

Um ponto de vista puramente mnésico não faz mais do que *registar o que lhe aparece, sem qualquer perspectiva da relação ao que quer que seja para lá do dado*. No momento em que se produz uma doação, ela *não se vem inscrever em qualquer expectativa resultante de doações já havidas* (as diferentes instâncias ou os diferentes momentos de doação nada “dizem” para lá de si mesmos, são completamente mudos em relação a esse para-lá-de-si, etc.). Por isso, *num ponto de vista puramente mnésico não há lugar para qualquer surpresa ou para qualquer espanto*.

Assim, o facto de nos espantarmos se um som ou se um espirro se tornassem permanentes *radica numa projecção para lá do dado – uma projecção que ocorre tanto no caso de coisas subsistentes (cuja não subsistência espanta), quanto no caso de coisas não-subsistentes (cuja subsistência espanta igualmente)*.

Nos dois casos, o que permite o espanto é o mesmo fenómeno: a percepção que gera espanto *não se dá sozinha*. Sucede em vez disso que a percepção se vem inscrever numa *operação* em que, ao mesmo tempo, actua *uma projecção decorrente das percepções de que há memória* (que não se perderam, nessa forma que corresponde ao ponto de vista estésico) e que *fixa já antecipadamente como a nova percepção deve ser* (o curso que a continuação da história perceptiva deve seguir).

Por outras palavras: tanto num caso como no outro, há espanto porque a) há projecção e porque b) o conteúdo da percepção (sc., das percepções) que tem (ou têm) lugar *não satisfazem a projecção* (i.e., não concorda com ela). Caso contrário, não nos poderíamos surpreender se aquilo que outrora tive não se viesse a confirmar no futuro; se, por exemplo, a sala não tivesse continuidade na casa mas se abrisse a uma praia ou a um deserto logo que saíssemos a porta.

Mais ainda: vendo bem, nos dois casos não há apenas alguma projecção (como se, no entanto, a projecção em causa em cada um dos casos fosse diferente quanto à *natureza*). De facto, nos dois casos há uma *projecção do mesmo tipo*.

Por um lado, está em causa *a homogeneidade em relação às instâncias perceptivas já decorridas* (quer dizer: em relação ao que se registou na história perceptiva e na história mnésica). Por outro, *a forma da projecção é exactamente a mesma*: tem que ver com uma evidência de não-poder-ser-de-outro-modo (ou seja, tem a forma da lei).

O espanto, que se produziria por igual nos dois casos, decorre justamente de a projecção em causa ter este carácter e retira a sua intensidade do facto de tanto o súbito desaparecimento de uma realidade que se presume ser persistente, quanto a permanência de uma realidade que se presume evanescente contrariarem *uma fixação com forma de lei* (uma projecção – que é uma mera projecção mas parece ser muito mais do que isso).

Este é um ponto decisivo, em que não é demais insistir: ainda que o que esteja em causa nos dois casos sejam dados opostos (permanência e impermanência), do ponto de vista formal o que os caracteriza é exactamente o mesmo: *não-congruência com uma antecipação que se revestia da pretensão de corresponder a um não-poder-ser-de-outro-modo* (e, nesse sentido, a uma lei).

Tudo isto faz compreender melhor o que está efectivamente em causa quando se fala de *estados-de-coisas-permanentes como correlatos da ἐμπειρία*. O objecto da ἐμπειρία tem sempre o carácter de um estado-de-coisas-permanente, tal como a realidade posta pela ἐμπει-

ρία é uma realidade feita de estados-de-coisas-permanentes. E, se virmos bem, não acontece de maneira nenhuma que haja um estado-de-coisas permanente no caso das mesas, das cadeiras ou de outras realidades de tipo subsistente e no caso dos sons ou dos espirros suceda o contrário. Há um estado-de-coisas-permanente *nos dois casos*: o estado-de-coisas permanente segundo o qual as cadeiras, as mesas, etc., devem subsistir e o estado-de-coisas permanente segundo o qual os sons, os espirros, etc., devem deixar-de-ser a breve trecho.

Por outras palavras: o estado-de-coisas permanente em causa na *ἐμπειρία* não é o da subsistência das realidades (porque, como vimos, também pode ser a insubsistência): *o estado-de-coisas-permanente em causa na ἐμπειρία é a própria instância reguladora* (a instância correspondente à *projectão empírica com forma de lei*), que *determina que as realidades de um tipo devam ter sempre determinadas características* (características que podem ser tanto de subsistência quanto de insubsistência).

Com tudo isto, desenha-se com maior nitidez o que se disse sobre a diferença entre a matriz de reconhecimento (reconhecimento daquilo que aparece) que é própria da *μνήμη* e a matriz de reconhecimento que é própria da *ἐμπειρία*.

Ora, independentemente das questões que teriam de ser levantadas e consideradas para fundar e precisar a afirmação que se segue (questões que não cabe aqui considerar), pode-se dizer que o correlato da *ἐμπειρία* é justamente isso que está em causa quando, numa palavra, se fala de “natureza”.

O ponto de vista mnésico tem, se assim se pode dizer, um *grau nulo* de natureza. Por contraste, o que caracteriza o ponto de vista empírico é não apenas *introduzir o quadro de determinação que se traduz no conceito* mas também o facto de *produzir globalmente a moldagem de tudo aquilo que aparece com a forma do complexo de estado-de-coisas-permanentes que está em causa quando se fala de natureza*.

Percebe-se a partir daqui como a *ἐμπειρία* constitui o que podemos descrever como *uma extraordinária operação de desconfinamento* (ou de “domesticação”) *de campos de realidade*.

Considerando a esfera de apresentação coberta pela memória, verificamos que tem o carácter dum “túnel”. A história perceptiva cobre campos perceptivos de amplitude que é sempre *relativamente restrita* e que *se somam uns aos outros* – na forma da sucessão.

Porém, a *ἐμπειρία* não apenas junta esses campos perceptivos uns aos outros *no mesmo tempo* (mais: *em todos e cada um dos instantes da sucessão temporal*), como *cobre os hiatos*

ou as lacunas e continua a projecção para lá da mera estabilização (como estados-de-coisas permanentes) dos campos efectivamente percebidos.

Pois a projecção de “*mais homogéneo*” (isso que, a título de exemplo, Galeno nomeou τοῦ ὁμοίου μετάβασις)²³ estende-se para lá do próprio território do que alguma vez foi objecto de percepção, na ante-cipação de que, nestes ou naqueles aspectos (*nota bene*: nestes ou naqueles aspectos fundamentais), será semelhante àquilo de que já se teve percepção. Essa projecção faz mesmo que a consciência de limitação perceptiva *não se veja como uma “clareira” rodeada de um “mar” de incógnita*.

Numa palavra, a ἐμπειρία consiste numa extraordinária operação de “amostragem” – de transformação, por via da projecção empírica, do território perceptivo desbravado, com dimensões de facto *bastante reduzidas*, num terreno *incomparavelmente mais vasto* de realidade desbravada (domesticada, dominada, etc.).

Na verdade, não é exagero falar de *um “salto” de uma multiplicidade bi-dimensional para uma multiplicidade tridimensional*. No plano cognitivo (da dimensão da realidade “desbravada”), a ἐμπειρία junta algo de equivalente ao *acrescento da “terceira dimensão”* – e isto de tal modo que, por outro lado, este salto justamente aparece como tal.

Pois, como vimos, o que caracteriza a constituição da ἐμπειρία é o facto de *a projecção não se dar a conhecer como tal*: ser *tão eficaz* ou *tão evidente* (ter tanto daquilo que está em causa quando se fala de “lei”) que equipara os momentos efectivamente perceptivos e os momentos projectados (o dado e o não-dado), *apaga o rasto da própria projecção* (da operação de amostragem, etc.) e constitui um terreno aparentemente homogéneo, em que *a diferença entre o propriamente dado e aquilo que é posto por projecção empírica está completamente apagada*.

É a este terreno alargado que constantemente nos reportamos.

E o facto de não nos vermos fechados no “túnel” mnésico e estarmos antes num campo de realidade com uma amplitude muito mais forçada radica justamente nas características desta operação de extraordinária transgressão do propriamente dado que é a ἐμπειρία.

Estas breves considerações põem-nos na pista de outro aspecto igualmente essencial.

²³ Deichgräber, K., *Die griechische Empirikerschule: Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1930, pág. 91

Vendo bem, *a projecção empírica tem sempre que ver com uma espécie de completação do dado.*

O que isso significa é que o *terminus ad quem* da projecção empírica – aquilo que aparece na *ἐμπειρία* (o que é característico que apareça na *ἐμπειρία*) – corresponde sempre a *totalidades*; mais precisamente: a *totalidades muito para lá do efectivamente dado* (a *totalidades de que o dado constitui somente uma pequena parte*).

Estamos em condições de analisar melhor este ponto a partir daquilo que já vimos sobre os estados-de-coisas-permanentes.

Estamos sempre em tensão para o *exterior* do percebido. Apesar de a percepção ser, por natureza, *limitada* (no ângulo de incidência, na amplitude, etc.) e apesar de a nossa percepção se cingir a um recanto espaço-temporal do “mundo” (e a um recanto muitíssimo limitado), a nossa relação com o “mundo” nunca se circunscreve ao que a percepção apresenta – temos uma notícia, mesmo que vaga, de uma indefinida continuação do “mundo” (espacial e temporal) para lá do território coberto pela nossa percepção.

Esse exterior implícito contamina e co-determina o que cai no quadro da percepção, na medida em que *o campo coberto pela percepção é apenas parte de uma extensão maior, não é senão um momento de uma extensão maior.*

Isto indica-nos que temos *uma noção implícita de totalidade* quando representamos *a parte* (i.e., o campo efectivamente coberto pela percepção). A referência a uma tal totalidade é o que possibilita que veja a parte como parte. A representação da parte é sempre já a do *todo* em que se funda, em que a parte se constitui, etc.

Isto indica-nos também que aquilo que funda a nossa representação da parte em que nos concentramos *se projecta, homogeneamente, sobre a totalidade*. Tanto quanto se percebe, aquilo que se recolhe na parte ou no segmento que nos cabe *tem efeitos sobre a totalidade de espaço e tempo.*

Já viramos atrás um caso em que a reincidência provoca uma mudança de natureza nos dados; então estava em causa a exigência de acuidade da percepção. Está agora a ser visada outra consequência, intrinsecamente relativa a essa: *na percepção, há aquisição e projecção ad infinitum de um quantum de continuidade e homogeneidade.*

Ora, as totalidades em que consiste o correlato da *ἐμπειρία* não são as totalidades dos estados-de-coisas-permanentes, no sentido que primeiramente se sugere.

Se fosse assim, não haveria totalidade no caso das realidades reconhecidas como não-subsistentes. De facto, *o que é decisivo é a constituição de totalidades de modo-de-ser* (justamente o que confusamente está em causa quando falamos de “natureza”).

O decisivo é *a constituição da totalidade da instância reguladora* que de cada vez é o *motor* da projecção empírica e aquilo que a projecção empírica vê naquilo que lhe aparece: um *horizonte de realidade aberto e presidido por uma regra ou por um modo-de-ser* (modo-de-ser que se multiplica numa pluralidade de instâncias, todas igualmente reguladas por ele, expressão dele, etc.). No caso das realidades subsistentes, a totalidade derivada constituída por esta totalidade originária (de modo-de-ser) e a totalidade correspondente a *realidades subsistentes*; no caso das realidades evanescentes, a totalidade deriva da constituição por esta totalidade originária (a totalidade de modo-de-ser) e a totalidade corresponde a realidades evanescentes, etc.

É a constituição destas totalidades que faz a diferença. *Se ela não se constituísse, não haveria experiência.*

Se nos ativéssemos exclusivamente ao dado (e se o dado só a si mesmo dissesse respeito), tudo aquilo de que disporia como dado (um dado que se limitaria ao passado e a um domínio relativamente circunscrito) seria *inteiramente mudo a respeito do que se situa fora da sua esfera*. Em suma: a acumulação de memórias de nada valeria (de pouco ou nada nos serviria) para efeitos de *orientação*.

Tocamos aqui um ponto a que voltaremos na continuação e que é decisivo.

O acontecimento de aparecer *não é um acontecimento sem quaisquer requisitos adicionais* – constituído de tal modo que aquilo que aparece *não enfrenta qualquer exigência ou pressão*, que está ou não em condições de satisfazer. Sucede precisamente o contrário.

Aquilo que aparece é confrontado com o que podemos designar como um *conjunto de quesitos cognitivos* (um *programa de esclarecimento*, se assim se pode dizer, uma *pressão de interesse*), que o que aparece *está ou não* em condições de satisfazer.

Ora, esse *programa* ou esse *interesse* incide também – e, em certo sentido, incide até – *sobre o que de cada vez não está a ser dado ou tudo o que ainda não foi dado* (como é o caso de tudo quanto se situa no quadrante do futuro). Acontece que *αἴσθησις* e *μνήμη* justamente não bastam para satisfazer esse programa ou esse interesse, na medida em que não providenciariam a “informação” de que precisamos.

A experiência, *ao abrir a perspectiva para totalidades muito para lá do que de cada vez se tem dado*, não se limita a constituir totalidades com um carácter “*facultativo*”.

A completção empírica do dado vem dar satisfação a uma *pressão de esclarecimento* ou a *quesitos de orientação* que de outro modo ficariam completamente *por satisfazer* (de tal modo que a nossa situação seria, desde logo no plano prático, de completa *desorientação*).

É este o quadro de fenómenos que permite falar aqui de qualquer coisa como *uma domesticação da experiência* (da transgressão do dado que tem no seu centro e sem a qual pura e simplesmente não tem lugar) *como domesticação do não-dado*.

Faz sentido falar de *domesticação* porque o essencial da operação em que consiste a *ἐμπειρία* é *uma transferência do que ficou adquirido na travessia perceptiva* (e tanto quer dizer: na “acumulação” mnésica) – e que forma assim o *já doméstico* (a “casa” da captação da realidade, de cada vez construída por via perceptiva) – *para o campo do que ficou fora ou ainda está fora da travessia perceptiva*.

Assim, a experiência “domestica” *o que se mantém alheio* (alheio ao território da percepção), porque *põe* nesse exterior aquilo que é da “casa” perceptiva. Por essa via, *converte o exterior da travessia perceptiva em algo que também é da “casa”* (que está dominado, etc.), *ainda antes de haver percepção disso e até mesmo que não chegue a haver qualquer percepção disso*.

O que isto significa é que *o acontecimento da ἐμπειρία é sempre um acontecimento de estabelecimento de domínio, de soberania, de controlo, etc.* – um acontecimento de domínio que se estende *até onde não há nem houve nada de natureza perceptiva que efectivamente conquista*.

§13

A trama de confirmações e corroborações implicada na *ἐμπειρία* e os riscos em que continuamente incorre a projecção empírica

Tudo isto permite, finalmente, compreender um pouco melhor um ponto decisivo dos fenómenos em questão – i.e., permite compreender melhor a noção comum de experiência e o nexó que tem com aquilo que já a análise de Aristóteles pôs em evidência como próprio da

ἐμπειρία). Este ponto presta-se a equívocos e sempre de novo baralha a noção daquilo de que se está a falar quando se fala de experiência.

Como vimos nas secções iniciais, a noção de experiência parece ter uma ligação intrínseca à ideia de doação (de dado, etc.) – uma ligação tal que resulta surpreendente que se fale da experiência como algo que só começa com a transgressão do dado (e que aquilo que constitui a experiência tenha de facto uma natureza tal que só começa com a transgressão do dado). Vimos igualmente que a surpresa resulta em grande parte da própria natureza da projecção empírica – da força de evidência de que se reveste (da evidência e da força que equipara o resultado da projecção a algo dado, que faz viver o resultado da projecção como algo dado, etc.).

Vendo bem, se a ἐμπειρία só começa com transgressão do dado (com projecção, etc.), essa transgressão ou projecção não pode ocorrer senão *sobre a base de uma doação* – de uma doação com determinadas características (uma travessia perceptiva retida em μνήμη, com as características daquilo que Aristóteles aponta quando fala de πολλὰ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος, etc.). Por outras palavras, *a ἐμπειρία é sempre a transformação de uma travessia perceptiva* (quer dizer: de uma travessia de doações – *exprime a travessia, vive dela*, etc.).

A noção comum de experiência traduz esta compreensão, digamos, *unilateral* do que é a ἐμπειρία – unilateral porque atende exclusivamente à base de doação e perde de vista a componente de arredondamento de projecção específica da ἐμπειρία, sem a qual só teríamos αἴσθησις e μνήμη.

Porém, o caso de a experiência *juntar conteúdos perceptivos*, como que para suprir uma lacuna, *não pode ser tomado como uma medida benigna e não deve levar a pensar que se limita a fazer isso*. Na medida em que o faz, a experiência *modifica os conteúdos* – gera um conteúdo *novo*, completamente *autónomo* dos dados da percepção e que age *sobre* a percepção.

Isto é: *a experiência está intrinsecamente ligada aos dados da percepção* – é a esses que reporta e reconduz. Mas, na medida em que *não se atém aos dados da percepção*, estes são mera *matéria de uma transformação*: a experiência gera um processo de abstracção – e de tal modo que, *na experiência, os dados da percepção não estão presentes*.

Mas há ainda um outro aspecto igualmente decisivo.

Quando falamos de transgressão do dado, falamos de algo que poderia ser bastante diferente disso que se exprime pelo conceito de *projecção*.

A transgressão do dado poderia pôr no campo exterior à esfera de doações efectivamente disponíveis algo de *completamente exterior* a essa esfera, que *nada tivesse que ver com o seu teor*, etc. Acontece que não é assim.

A *ἐμπειρία* é essencialmente *ἐμπειρία do dado*. É-o desde logo porque *parte do dado* mas também o é porque *aquilo a que leva na transgressão dele não é outra coisa senão o próprio “conteúdo” do dado*. A operação da *ἐμπειρία* é uma operação de *expansão* (de *multiplicação*, se assim se pode dizer) *do dado muito para lá do restrito âmbito em que houve testemunho dele*.

É justamente nesta medida que se pode dizer que, ainda que o acontecimento da *ἐμπειρία* seja sempre um acontecimento de estabelecimento de domínio, de soberania, de controlo, etc., na verdade se trata de uma *conquista “virtual”* – uma conquista que a força da evidência própria da *ἐμπειρία* equipara, como vimos, à *conquista perceptiva* (e ao ponto de, como também vimos, *fazer desaparecer o rasto dessa equiparação* e da diferença entre o que for conquista “*real*” e o que se mantém puramente *virtual* nessa conquista) mas que não conquista, efectivamente, isso que pretende ter conquistado.

A todos estes aspectos – que decorrem ao mesmo tempo das indicações dadas por Aristóteles e de uma tentativa de análise dos fenómenos para que apontam – vem juntar-se um outro, que não se acha expressamente referido por Aristóteles mas que faz parte integrante dos fenómenos em causa. Esse aspecto tem que ver com aquilo a que se pode chamar a *trama de conexões* – e de *confirmações* ou *corroborações* – que está implicada na *ἐμπειρία*.

Vejamos um pouco melhor do que se trata.

Como vimos, se só houvesse acumulação mnésica, cada momento da doação só a si mesmo diria respeito – ou, de todo o modo, não diria respeito a quaisquer outros momentos da história perceptiva na forma de antecipação ou de prescrição do que neles deve ocorrer.

Ora, *o que caracteriza a ἐμπειρία é justamente o facto de constituir um complexo de prescrições* – de tal modo que cada percepção vem tomar lugar num quadro onde já se acha *prescrito*, por projecção empírica, pelo menos uma parte do que *se deve ou não deve encontrar nela*.

Isso significa, como oportunamente se indicou, que *não há apenas percepções* (num contexto só preenchido por elas mesmas): as percepções que vão ocorrendo *encontram-se com antecipações empíricas*, que *vêm confirmar ou infirmar* (e tanto quer dizer: que podem em parte confirmar, em parte infirmar, etc.).

Se a percepção *infirma* a antecipação empírica, põe-se um problema de *validade* das *assunções empíricas* – que acaba por ser decidido em função da continuação da travessia perceptiva e da forma como esta confirma ou a antecipação empírica ou a que decorre do novo “material perceptivo”. A aquisição de um ponto de vista empírico em que, uma vez constituído esse ponto de vista, nada seja desprovido de significado empírico – de tal modo que cada percepção não se limita a ser confrontada com um quadro de percepções empíricas já constituídas –, tem ela mesma um carácter tal que, *se não concorda com essas projecções, traz a sugestão de uma nova projecção empírica* (conforme com o seu conteúdo e oposta às projecções empíricas anteriormente em vigor).

Se, pelo contrário, uma nova percepção *congrui* com a projecção empírica a que se vem juntar, então *confirma-a* – quer dizer: confirma a força da própria *ἐμπειρία*, confirma o bom fundamento da projecção empírica, a evidência de que se reveste, etc.

Ora, isto dá uma nova dimensão àquilo que vimos sobre esta matéria – e que agora se apresenta como insuficiente ou unilateral.

Em matéria de evidência, a projecção empírica não se apoia apenas numa evidência original do *ter-de-ser* (não-poder-ser-de-outro-modo, etc.), a que anteriormente foi feita referência. Sucede em vez disso que *a evidência da projecção empírica se vê reforçada pela confirmação por parte dos domínios de percepções sobre que recai*.

Do que vimos, resulta que as projecções empíricas, na verdade, excedem sempre o presente em que de cada vez nos encontramos e onde de cada vez acaba o material perceptivo efectivamente disponível. Por outras palavras: *há sempre mais – e muito mais – projecções empíricas do que percepção*.

Porém, isso não impede que a percepção que de cada vez vem *entre em cena como algo antecedido por uma prescrição empírica* e, ao congruir com ela, não apenas *reforce a projecção empírica* especificamente em causa mas, para além dela, *reforce a própria força da projecção empírica enquanto tal* (e tanto quer dizer: justamente aquilo que faz com que nem sequer apareça como projecção mas como muito mais do que isso, como algo absolutamente adquirido, como algo de certo modo dado, etc.).

Assim, em vez de formar um mero aglomerado de percepções retidas em memória, *a apresentação de que a ἐμπειρία dispõe tem o carácter de uma “malha” ou de um “processo”*, com os diferentes momentos da travessia perceptiva *atados* uns aos outros e *envolvidos* numa espécie de silenciosa *transacção* entre os vários momentos.

Isto é: as diversas *αἰσθήσεις* “dizem” umas sobre as outras, actuam umas sobre as outras, de tal modo que há como que uma *acção recíproca* (são ao mesmo tempo *condicionantes* e *condicionados*, de tal modo que *nenhum se aguenta por si mesmo* e, em vez disso, *sucede que cada um está de pé em virtude do que lhe vem dos outros*, etc.).

Isto traduz-se num outro fenómeno que é discreto mas tem um papel importante na constituição das fixações empíricas.

Mesmo que não chame a atenção, o processo habitual de montagem da *ἐμπειρία* envolve qualquer coisa como um *crescendo contínuo de corroboração*, de tal modo que *a própria continuação do “processo”* (a continuação do funcionamento da “trama” empírica) *traz consigo qualquer coisa como uma cada vez maior confiança na – ou uma cada vez maior força da – projecção empírica.*²⁴

²⁴ Estas considerações permitem-nos enfrentar uma dificuldade que se poderia antever. É que, tal como a temos visto, poderia entender-se da tese de Aristóteles que *tanto a criança como o velho* são experientes. Na verdade, a experiência de que fala Aristóteles não é algo que parece adquirir-se no *fim* de um *processo extenso* (se com isso se supuser uma extensão *longa*): tal como a vimos, a *ἐμπειρία* pode ser produzida em *qualquer quantidade de amplitude ou de extensão*. Se, de facto, a *ἐμπειρία* se produz com as cambiantes que temos visto, então o lance da *ἐμπειρία* não é um lance que se atrase ou se adie para *o mais tarde possível* (assim se ganhando em consistência) mas é sempre um lance *precoce* (que acontece *mais cedo do que tarde*, por assim dizer). Quer dizer: a criança também tem *ἐμπειρία* – tem *ἐμπειρία* logo que esteja produzida esta contracção. Porém, a consideração de que uma criança já é portadora de *ἐμπειρία* parece estar em contradição com uma tese que Aristóteles defende, por exemplo, na *Ética a Nicómaco*. Num passo, afirma que um jovem não é experiente e que é preciso muito tempo para ter experiência (1142a12ss). Enfrentemos esta dificuldade fazendo notar que a noção de *ἐμπειρία* que Aristóteles aplica neste passo parece sofrer um desdobramento: o desdobramento por que passa na abertura dum nexo com a *φρόνησις*. A *φρόνησις* concerne, como fica claro no passo citado, às situações práticas particulares em que cada um de cada vez se encontra, situações que implicam um conhecimento prático assente em sagesa ou em prudência. Assim, à luz do que vimos ainda agora, a declaração de Aristóteles pode ser lida do seguinte modo: não é que os jovens tenham *experiência zero* – pelo que se viu, não há qualquer razão para que um jovem não tenha *ἐμπειρία*. O que os jovens não têm é, por um lado, o tipo de experiência específica que implica *φρόνησις*. O que Aristóteles faz ao fazer coincidir os termos *ἐμπειρία* e *φρόνησις* é uma qualificação ou um desdobramento do que indica por *ἐμπειρία*, dando a entender que, na vida prática, a *ἐμπειρία* equivale a *φρόνησις* e, não havendo *φρόνησις*, a *ἐμπειρία* não tem utilidade prática ou não produz resultados sensatos e sagazes. A inexperiência juvenil, a que Aristóteles alude, corresponde à *insensatez* ou à *imprudência* juvenil (*Ret.*, 1395a2) – em qualquer caso, ao ainda não ter cumprido todos os requisitos necessários, quaisquer que sejam, à aquisição de *φρόνησις*. (Acerca das diferenças entre os jovens e os anciões, ver *Ret.* 1389a5 e 1389b15.) Isto por um lado. Por outro, o que Aristóteles mostra ao trazer à liça o factor “tempo” é acentuar muito claramente que o velho é *mais experiente* que o jovem. E tanto quer dizer que, com a passagem do tempo (i.e., com a variação da *quantidade* de tempo de contacto), há uma variação da

À primeira vista, poderia talvez parecer que não é assim – isto se se tiver em conta que não se verifica só confirmação das projecções empíricas mas também, pelo menos, uma certa *margem de infirmação* delas. Ou seja: pode parecer que *a corroboração de que se falou é compensada por uma significativa margem de infirmação*, em virtude da qual a descrição que acabámos de fazer é unilateral.

Importa, por isso, focar um pouco mais atentamente os fenómenos aqui em causa.

Por um lado, há que ter em conta que as projecções empíricas que resultam das *αισθήσεις* passadas *resultam de uma multiplicidade muito complexa de elementos de afinidade entre as coisas percebidas* (e, nesse sentido, de *πολλὰ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος*).

Isso tem que ver com o facto, que aqui não podemos considerar senão muito brevemente, de as próprias percepções estarem constituídas *na forma de totalidades confusas de determinações*, formadas de tal modo que se acompanha essas totalidades sem que esse acompanhamento signifique uma consciência minimamente diferenciada das determinações que as compõem.²⁵

qualidade da experiência – e, no caso, da experiência que diz respeito às situações práticas particulares em que cada um de cada vez se encontra, situações que implicam um conhecimento prático, etc. Quer dizer: com o acumular de tempo de contacto, dá-se um efeito de *amplificação*, providenciado pelo *volume da corroboração* (ou, pelo contrário, pelo *volume da infirmação*). A noção quotidiana de experiência parece privilegiar precisamente este factor: a quantidade da experiência (ter “muito” disso, ter passado por muito, etc.).

²⁵ É isto que está muito precisamente desenhado por Aristóteles nos passos iniciais da *Física*. Nesse passo, pode ler-se: *πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτ' ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς· διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῇ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα. ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφὴ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα* (I, I, 184a16 e seguintes). Aristóteles está a salientar dois aspectos. O primeiro é que há algo como uma *falta de paridade* entre as coisas que são *mais manifestas e claras para nós* e as coisas que são *mais claras e conhecidas por natureza*. O que Aristóteles nos mostra é que estes dois fenómenos são, por um lado, *momentos distintos*: na verdade são momentos *opostos* (os momentos *mais distantes um do outro*, os pontos que *mais radicalmente diferem na perspectiva* que têm sobre o que há para fazer, etc.). Por outro lado, são momentos distintos de um *mesmo caminho* – isto na medida em que um corresponde ao *terminus a quo* (ao *ponto de partida*, ao *caminho totalmente por percorrer*, etc.) e o outro ao *terminus ad quem* (ao *ponto de chegada*, ao *caminho totalmente percorrido*, etc.). O caminho em causa é, como se percebe, o caminho da *constituição do saber*. Aristóteles procede, neste passo, à identificação (ou à desformalização) do *grau máximo de saber* – no caso, fazendo o grau máximo de saber corresponder a *conhecer a natureza das “coisas”* (i.e., a estar na posse do *αἴτιον*, da *αἰτία*, etc.). O segundo aspecto a reter é o aspecto da *pro-*

De tudo isto resulta que, se considerarmos uma qualquer percepção nova, as determinações em jogo nela são *múltiplas*.

Sucede que *a presença confusa de uma determinação resulta na projecção confusa dela* – e isto de tal modo que, *quanto mais constante for a determinação em causa, mais natural será que não chame a atenção* (ou seja, não haja qualquer consciência distinta dela).

Assim, a composição *confusa* das *αἰσθήσεις* (e, portanto, das *μνῆμαι* que as retêm) não impede que *a projecção empírica também tenha uma composição confusa* (quer dizer: seja a projecção das afinidades confusamente registadas na travessia empírica).

Por outro lado, acontece também que *são igualmente múltiplas as projecções* (as antecipações de determinações, os feixes de prescrição que sobre ela recaem, etc.).

Assim, em vez de acontecer que a corroboração ou a infirmação seja *simples*, sucede, pelo contrário, que é *complexa* – e mesmo *muito complexa* (ou seja: *a “malha” ou a transacção entre os diferentes momentos da travessia perceptiva está de cada vez desdobrada em muitíssimos elementos: muito numerosos fios, muito numerosos fluxos de transacção, etc.*).

É isto que nos permite ver o essencial que é preciso ter em vista para se perceber as características da *ἐμπειρία* comum: no funcionamento normal da *ἐμπειρία*, *é muito maior o volume de corroborações do que de infirmações* – há algo como uma incrível desproporção “estatística”. Mas, além disso, mesmo nos casos em que há infirmação, *a infirmação diz respeito a algumas determinações no meio de um maciço de prescrições ou de antecipações empíricas amplamente corroboradas*.

Quer dizer: mesmo nos casos em que aparece algo que choca com as projecções empíricas, *o choque não diz respeito a todas as determinações mas apenas a algumas* – e, mesmo neste caso (ou seja: mesmo em relação às percepções que vêm ao arrepio da *ἐμπειρία*), *é mui-*

porcionalidade inversa: as coisas mais manifestas e claras para nós são as menos manifestas e claras por natureza (ou, como também podíamos dizer, na sequência do que foi dito atrás: as coisas *mais transparentes* para nós são aquelas cuja natureza se revela *mais opaca*). Na verdade, a transformação que se dá pelo caminho (a modificação no *modo-de-ver* as coisas) é uma transformação na *qualidade* do acesso. Implica, na verdade, uma *modificação de perspectiva* tal que o foco deixe de estar nas “coisas” tal como nos aparecem e passe a estar colocado na *natureza* das coisas. Assim, ao percorrer o caminho, abandona-se a posição inicial (a posição em que a natureza das “coisas” é menos clara para nós) e passa-se progressivamente a ver *melhor* o que as “coisas” são por natureza (adquire-se uma perspectiva em que a natureza das “coisas” é mais clara para nós, em que conhecemos o que as “coisas” *efectivamente são*, o que *são em si mesmas*, qual é a *causa* delas, etc.), de tal modo que, no final do caminho, há uma radical inversão de qualidade do acesso à natureza das “coisas”.

to mais o que têm de determinações conformes com as projecções empíricas sobre que se vem inscrever do que o que têm de determinações em conflito com elas.

É claro que tem de se ter em conta que a questão não é puramente *quantitativa*, antes depende em larga medida do *peso* (da *relevância* ou da *importância*) das determinações em causa. Mas também aí se verifica algo de equivalente ao que acabámos de dizer: *no que diz respeito às determinações mais marcantes, é muito mais o que costuma haver de continuidade e corroboração do que o contrário.*

A infirmação das projecções costuma afectar uma porção *menor e menos relevante* do “edifício” empírico – de tal modo que o conflito tem em regra a forma de algo *episódico*, no meio de um maciço (um maciço quantitativo, entenda-se) e de um património de fixações fundamentais marcado por um bem sucedido funcionamento da *ἐμπειρία*.

Assim, se considerarmos as características e a estrutura da *ἐμπειρία*, tal como a ela estamos habituados, percebemos que *está muito longe de corresponder a qualquer coisa como troços de ἐμπειρία que funcionam de um determinado modo mas de tal forma que a certa altura são interrompidos por infirmações globais, que suspendem tudo – e dão lugar a outros troços de ἐμπειρία caracterizados por neles vigorarem determinações em contraste com aquelas que antes dominavam.*²⁶

²⁶ Pense-se, por exemplo, em “Alice in Wonderland”. Poderíamos salientar múltiplos aspectos desta obra mas interessa, neste passo, destacar apenas os seguintes. Em primeiro lugar, há entre o “mundo” em que Alice dá consigo e o “mundo” anterior a esse *pontos de continuidade*, de tal modo que o “mundo” da “Wonderland” não é radicalmente novo. Porém, aquilo que é decisivo e que mais marca Alice ao entrar nesse “mundo” são os *pontos de contraste*: os animais falantes, as características peculiares da gravidade enquanto cai na toca do coelho, o estranho efeito das poções, etc. Ora, por um lado, tudo isso só espanta Alice *precisamente na medida em que gera contraste* e, por outro, *tudo isso só gera contraste na medida em que está contraposto a uma experiência distinta* (a um “mundo” distinto) *em curso*: justamente um “mundo” em que não há experiência de animais falantes, em que a gravidade se comporta de uma determinada maneira, em que as poções não geram modificações radicais de tamanho, etc., i.e., um “mundo” que é, em relação ao anterior, um “mundo” *novo*. Em segundo lugar, aquilo que é decisivo é que a experiência anterior é *substituída* pela do “mundo” da “Wonderland”, tomando a experiência da “Wonderland” o lugar de experiência que, no curso do momento actual em que Alice se encontra, *está a valer*. Na verdade, a experiência da “Wonderland” toma o lugar de *experiência-presidente*. E isto é tanto assim que Alice daria por si espantada se as leis da própria “Wonderland” não se cumprissem (se desse com um animal que não falasse, se a poção não gerasse qualquer modificação no seu tamanho, etc.), assim como precisa de se readaptar (de recuperar as leis antigas, se assim se pode dizer) quando, por fim, desperta do sonho e volta ao regime de experiência anterior.

No *curso normal* da *ἐμπειρία* que costuma ter lugar em nós, não há cortes desse tipo; precisamente por isso, faz sentido falar de um “curso normal”. Isso mostra a que ponto a história da *ἐμπειρία* (a história da *ἐμπειρία* a que cada um de nós está habituado) é muito mais *a história da corroboração* (e, portanto, da *continuidade*), com *a não-corroboração ou a descontinuidade a ter um carácter mais ou menos episódico, esparso, etc.*, do que o contrário.

Mas, sendo assim, nada disto impede um outro aspecto que também resulta da forma como a *ἐμπειρία* tem o carácter de um “processo” – de algo sempre *em curso*, etc.

Se é verdade que, no seu funcionamento “normal”, a *ἐμπειρία* “bate certo”, beneficia de um reforço constante, em crescendo, etc., *não é menos verdade que, a cada instante, sempre de novo é posta em causa*, precisamente porque a cada instante estão de novo em jogo as suas fixações. Ou seja: *porque envolve projecção (porque prevê e porque a cada instante a previsão está a ser posta à prova)*, a *ἐμπειρία* *está continuamente em causa ou está continuamente a arriscar a sua validade*.

Por contraste com a percepção – que se caracteriza por aquele carácter de absoluta e definitiva aquisição de que falam os antigos quando dizem que *nem os deuses podem dizer que aquilo que foi não tenha sido* –, a *ἐμπειρία* é algo sempre de novo exposto à *violabilidade*, à *possibilidade de vir a ser desfeito* por mudanças no material perceptivo – e, na verdade, sempre de novo passa (mesmo que numa margem circunscrita) por mudanças dessa ordem.

A fragilidade vem do caso de, por exemplo, *o futuro não confirmar a expectativa tida sobre ele*. Recorrendo a um exemplo anterior: a fragilidade vem do caso de, saindo a porta do sala, não encontrar o que esperava encontrar mas a sala se abrir a uma praia ou a um deserto.

Isso marca *a possibilidade de um conflito entre o dado que a experiência não tem mas que apesar de tudo fixa e o dado percebido efectivo com que nos deparamos*.

A breve sinopse que se levou a cabo nesta secção e que permitiu inventariar algumas características fundamentais da *ἐμπειρία* não esgota ainda o que há para dizer sobre ela.

Na verdade, o que esteve em jogo nesta secção foi meramente a descontinuidade entre a *ἐμπειρία* (enquanto terceiro estágio da escala de possibilidades de acesso desenhada por Aristóteles) e os estádios que a antecedem. Porém, segundo o esquema de relações entre os diversos estádios, há também uma descontinuidade entre a *ἐμπειρία* e o último estágio da escala (estádio que correspondem *τέχνη* e *ἐπιστήμη*).

Resta saber *como* – e o esclarecimento deste aspecto constitui também, como se verá, uma componente decisiva não só para a compreensão daquilo a que Aristóteles chama *ἐμπειρία* mas também para a compreensão do complexo de fenómenos para que remete este conceito e aqui se trata de tentar pôr a claro.

CONCLUSÃO

§14

A *ἐμπειρία* enquanto algo que incide sobre o *καθόλου* – Um elo de conexão entre *ἐμπειρία* e *γνωμολογία*

Com tudo o que tem de esquemático e fugidio, a descrição que tentámos traçar nas secções anteriores pretende fixar, no fundamental, o que a *ἐμπειρία* tem de próprio – ou melhor: pretende fixar a forma como a *ἐμπειρία* avança sobre a *μνήμη* (e, portanto, mediatamente, sobre a *αἴσθησις*) e como constitui um ponto de vista empírico (um ponto de vista completamente diferente dos anteriores).

Ora, tudo o que vimos até este ponto sobre a *ἐμπειρία* corresponde, no essencial, à evidenciação da *ἐμπειρία* como *salto*, como *mais*, etc. – i.e., à marcação da *fronteira inferior*. Trata-se agora de focar a fronteira superior da *ἐμπειρία* – a sua fronteira com a *τέχνη/ἐπιστήμη*.

Resulta da análise que fizemos sobre a estrutura da escala aristotélica que também no caso da *ἐμπειρία* vale o que é característico de cada uma das etapas da escala: que se trata de algo fixado como um intervalo, de tal modo que o que a define é ao mesmo tempo a) a forma como se eleva sobre a etapa anterior (quer dizer: a fronteira que é ao mesmo tempo a fronteira superior da etapa antecedente e a fronteira inferior da etapa em causa) e b) a forma como fica aquém da etapa seguinte ou é ultrapassada por ela, justamente porque deixa espaço para ela (ou seja: a fronteira que é ao mesmo tempo a fronteira superior da etapa em causa e a fronteira inferior da que se segue).

Acontece que uma compreensão da etapa seguinte – enquanto a etapa seguinte (i.e., da quarta e última etapa da escala) diz algo sobre a *ἐμπειρία* – não pode passar por uma análise integral da própria *τέχνη/ἐπιστήμη*. Não só isso nos levaria muito longe, como – e principalmente – nos obrigaria a desviarmo-nos do propósito de analisar a experiência enquanto tal.

É indispensável, contudo, seguir detidamente, pelo menos, alguns aspectos essenciais daquilo que separa a *ἐμπειρία* de *τέχνη/ἐπιστήμη*. E isto na medida em que é necessário compreender que aspectos definem a finitude da própria *ἐμπειρία* (a sua fragilidade). Quer dizer:

os aspectos que interessa destacar na continuação são os que fazem que a *ἐμπειρία* não seja a última etapa da escala (e tanto quer dizer: os que fazem que a *ἐμπειρία* constitua *uma forma de apresentação das coisas que esconde ao mesmo tempo que mostra* – e que, na verdade, *esconde justamente isso que já mostra*, produzindo como que um *desvio* relativamente a isso mesmo).

Vistas estas advertências preliminares sobre a tarefa que se trata agora de levar a cabo, consideremos então a fronteira entre a terceira e a quarta secção da escala de Aristóteles.

O primeiro aspecto que importa ter em atenção é uma *falsa pista*.

Referimo-nos ao alegado estado-de-coisas em virtude do qual a *ἐμπειρία* diz respeito a factos *singulares* (*καθ' ἑκαστόν*, etc.) e só a *τέχνη/ἐπιστήμη* constitui fixações universais (*καθόλου*).

Vejamos então o fundamental do que há a dizer sobre esta matéria.

À partida, aquilo que está em causa quando Aristóteles aponta que a *ἐμπειρία* diz respeito a factos *singulares* (*καθ' ἑκαστόν*, etc.) e só a *τέχνη/ἐπιστήμη* constitui fixações universais (*καθόλου*) parece ser uma forma de diferenciação clara e suficiente entre os dois planos. Na verdade, essa forma de diferenciação tende a absorver e a dominar a compreensão da diferença entre *ἐμπειρία* e *τέχνη/ἐπιστήμη* e parece não deixar espaço a mais.²⁷

Esta passagem, no entanto, merece uma análise cuidada, para não se prestar a equívocos.

Para o fazer, começaremos por considerar aquilo que se desenha nos fenómenos em causa – aqueles que vimos corresponderem ao conceito de *ἐμπειρία*. Depois de os termos analisado, passaremos então ao exame dos enunciados de Aristóteles, mais precisamente: a) ao exame da forma como uma parte deles parece exprimir justamente o que acabamos de descrever como “falsa pista”; b) ao exame da forma como uma outra parte desses enunciados congrui perfeitamente com o que encontramos nos fenómenos; e, finalmente, c) ao exame da forma como é possível entender os enunciados focados em a), de tal modo que não implicam

²⁷ A passagem a que nos expressamente referimos é a famosa passagem da *Metafísica* (981a12 e ss.), em que se pode ler: *πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτυγχάνουσιν οἱ ἔμπειροι τῶν ἀνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἔχοντων. αἴτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἑκαστόν ἐστι γνῶσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἑκαστόν εἰσιν.*

qualquer conflito nem com aquilo que encontramos nos fenómenos em causa, nem com os enunciados de Aristóteles.

O primeiro aspecto a considerar tem que ver com o facto de a *ἐμπειρία* ter que ver sempre com *semelhança* – com uma *semelhança na diversidade*. Quer dizer: com uma *semelhança* entre aquilo *que não é idêntico* no sentido pleno e estrito.

É isso mesmo que se acha expresso por Aristóteles no passo de *Met.* I. (980b28ss) a que sempre de novo voltamos (“*αἱ γὰρ πολλαὶ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος*”) e é o que se deve focar quando se fala do nexos entre *ἐμπειρία* e *τοῦ ὁμοίου μετάβασις*. A saber: *a ἐμπειρία passa sempre por um estabelecimento de nexos entre instâncias não absolutamente idênticas*. O seu ponto de partida é a multiplicidade de *μνημαὶ* relativas a momentos de tempo diferentes (quer dizer: a ocorrências perceptivas *que não são rigorosamente idênticas*).

Naturalmente que a base da *ἐμπειρία* tem que ver com aquilo que *une* – e não com aquilo que separa – essas várias ocorrências. Mas importa não perder de vista que há justamente um momento fundamental de *não-identidade absoluta* e que o terreno em que se move a *ἐμπειρία* é, de raiz, o terreno dessa não-identidade.

O que caracteriza a *ἐμπειρία*, como vimos, é que não se limita a verificar a identidade de conteúdos entre diferentes ocorrências perceptivas (as ocorrências perceptivas interrompidas, dispersas, que são próprias da *μνήμη*), antes *põe* justamente ainda *mais património de diversidade* – tudo aquilo que corresponde ao *acréscimo do volume de realidade posta pela ἐμπειρία* (enquanto é próprio dela *preencher os intervalos em que não houve percepção de nada correspondente às πολλαὶ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος*, *prolongar a série para além do seu começo, prolongá-la também no futuro*, etc.).

Ora, isso significa um ponto muito importante que a própria aparente eficácia da *ἐμπειρία* pode fazer esquecer: se considerarmos aquilo que espontaneamente nos aparece como realidades singulares (esta mesa, os óculos, a parede, uma pessoa, etc.), não se trata de algo que já lá esteja *antes* da *ἐμπειρία*. Vendo bem, trata-se de um *produto* da *ἐμπειρία* (de algo que só se constitui mediante a *ἐμπειρία*, como resultado dela, etc.).

Quer dizer: ao contrário do que pode parecer à primeira vista, o que espontaneamente nos aparece como “realidade singular” – aquilo que constitui, por assim dizer, o limite da *ἐμπειρία* – não tem o carácter de um *dado* a que a *ἐμπειρία* se ativesse ou tivesse de se ater por se tratar de algo absoluto (por se tratar de algo pré-existente à *ἐμπειρία* e que esta não tivesse condições de ultrapassar).

Acontece que *é a própria ἐμπειρία a constituir essa forma de singularidade* – e isto de tal modo que essa singularidade tem ela própria um carácter tal que resulta de uma *síntese do não-idêntico* (ou, para o dizer de modo a que fique mais claramente vincado o que pretendemos sublinhar: de uma *síntese do não-singular*).

Mas, sendo assim, poderia em todo o caso acontecer que a *ἐμπειρία* não tivesse recursos para avançar para lá das realidades singulares que ela própria contribui para constituir. Ou seja: poderia acontecer que a projecção empírica (a *τοῦ ὁμοίου μετάβασις* empírica) se esgotasse em realidades singulares e nunca fosse mais além da constituição de estados-de-coisas permanentes como *esta e aquela* mesa, *esta e aquela* parede, *esta e aquela* pessoa, etc. Ou, como também poderíamos dizer, poderia acontecer que a natureza fixada pela *ἐμπειρία* fosse sempre só a natureza de realidades singulares e o complexo das fixações empíricas correspondesse, no seu todo, a qualquer coisa como uma multiplicidade de fixações todas elas apenas dessa ordem (rigorosamente cingidas ao estabelecimento de estados-de-coisas singulares).

Acontece que não é assim. A projecção empírica de modo nenhum se atém a realidades singulares do tipo referido.²⁸

São vários os fenómenos que ilustram esse facto – e não cabe aqui considerá-los no seu todo. Focamos apenas alguns que bastam para pôr na pista daquilo que se trata de focar.

Quando, por exemplo, vemos pela primeira vez alguém ou alguma coisa, estamos como que num momento inaugural da história perceptiva relativa à realidade singular em causa – não há, para trás, quaisquer *αἰσθήσεις* ou quaisquer *μνῆμαι* disso. Se a *ἐμπειρία* se ativesse a realidades singulares e nunca ultrapassasse a sua fronteira, então, ao aparecer pela primeira vez, qualquer realidade singular careceria absolutamente de *πολλὰ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος* que pudessem constituir a base de qualquer *ἐμπειρία* a seu respeito – e teria de ocorrer uma travessia perceptiva (e tanto quer dizer: uma travessia mnésica) até que se pudesse chegar a qualquer perspectiva empírica a respeito disso.

Acontece que não é assim.

Tal como as coisas se passam, no preciso momento em que, pela primeira vez, vemos uma parede num sítio onde nunca estivemos antes ou em que entra no nosso horizonte uma pessoa que nunca tínhamos visto antes, isso que nos aparece não nos aparece como uma reali-

²⁸ Não se discute aqui se não começa por esse tipo de fixações – de tal modo que só passa para além delas uma vez já constituído esse tipo de projecção do dado. O ponto decisivo a ter em conta é que, de todo o modo, mesmo que assim seja, não se fica por aí.

dade que acabou de se constituir à nossa frente nem tão pouco nos aparece como algo tal que, se de repente desaparecer, não provoca espanto.

Quer dizer: no preciso momento em que vemos tais realidades *pela primeira vez*, elas aparecem-nos como realidades que vêm de uma existência passada (que é posta lá por projecção empírica) e que vão a caminho de uma continuação de si (que é posta lá por projecção empírica). De sorte que o espanto que se experimentaria se, logo de seguida, desaparecessem sem deixar rasto tem que ver com o facto de, nesse preciso momento em que aparecem pela primeira vez, já estarem sob o efeito de uma projecção empírica.

Ou seja: já há *ἐμπειρία* a respeito de algo de que ainda não há qualquer história perceptiva (de que ainda não há qualquer travessia de doação no qua toca a essas realidades em causa). E, nesse sentido, deve perguntar-se de onde vem ela, em que é que se funda.

A resposta passa justamente pelo facto de *a ἐμπειρία não se ater de modo nenhum a instâncias singulares*. Sucede, pelo contrário, que *a ἐμπειρία tende naturalmente para fixações que transgridem as fronteiras entre realidades singulares*.

A resposta passa pelo facto de os estados-de-coisas permanentes, que a *ἐμπειρία* tem propriamente como objecto (as leis ou instâncias reguladoras que, como vimos, a *ἐμπειρία* tem propriamente por objecto), de modo nenhum se cingirem a casos singulares avulsos. O que caracteriza a *ἐμπειρία* propriamente dita é *o salto para a fixação de leis ou instâncias reguladoras que fazem que uma multiplicidade dada pareça ter de ser completada por mais do que aquilo que foi dado* (e pareça ter de ser completado em virtude de qualquer coisa como um *ter-de-ser-assim, não-poder-ser-de-outro-modo*, etc.).

A *ἐμπειρία* transforma a semelhança verificada numa multiplicidade de ocorrências percepcionadas, na necessidade de *ter-de-ser-assim* fora dessa multiplicidade. O facto de ser assim constituída inclina-a a não se ficar pelo domínio desta ou daquela realidade singular e a prosseguir a sua peculiar *operação de homogeneização* para lá das fronteiras das próprias realidades singulares que, como vimos, ela mesma constitui.

Por outras palavras: a *ἐμπειρία* não se limita a prescrever o comportamento que as percepções *teriam de ter tido* – se tivéssemos estado lá, quando não estivemos – e que as percepções *terão de ter*, no futuro – se ou quanto viermos a estar lá, junto da realidade singular em causa. Aplica-se também às *πολλὰ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος* registáveis *entre* diversas realidades – de tal modo que quando há o *τὸ αὐτὸ πρᾶγμα* correspondente à semelhança (semelhança de determinações, semelhança de comportamento, etc.) *entre* realidades singulares, a

ἐμπειρία faz exactamente o mesmo que levou à constituição dessas realidades singulares: *projecta semelhança com base na semelhança registada* (neste caso, a semelhança transsingular). Isto é: *projecta estados-de-coisas permanentes* (i.e., como vimos, instâncias reguladoras de semelhança trans-singular) – de tal modo que vê a semelhança trans-singular perceptiva efectivamente registada (i.e., a semelhança trans-singular efectivamente registada) como manifestação de uma regra de semelhança trans-singular que vai além do campo perceptivo efectivamente percorrido).

É por isso que, no primeiro momento em que vemos uma determinada realidade singular, não acontece que estejamos, a seu respeito, numa perspectiva pré-empírica. Acontece, em vez disso, que assim como a nova percepção de uma realidade singular de que já há *πολλοὶ μνημαὶ* não ocorre sozinha (antes coincide com e se vem inscrever no quadro de uma antecipação do que deve ocorrer), assim também a primeira percepção de uma realidade singular não está absolutamente sozinha: *coincide* com a antecipação que prescreve semelhança a partir de uma fixação empírica trans-singular – e que, nesse sentido, prescreve o que *deve ser* (ou, melhor, aquilo que, na óptica empírica, *tem de ocorrer*).

O que assim se configura é apenas um indicio de um estado-de-coisas muito mais amplo e de que importa dar aqui uma ideia sucinta.

Se considerarmos as funções que a *ἐμπειρία* exerce na “domesticação” do que nos rodeia, verificamos que um dos seus efeitos mais essenciais é o de *situar de cada vez o campo perceptivo* (aquela mancha de percepções que de cada vez se tem) *num campo de familiaridade correspondente aos estados-de-coisas permanentes* resultantes das memórias acumuladas na travessia perceptiva dos campos de realidades circundantes.

Nessa medida, se nos reportarmos a cada momento de tempo (*T1*), onde só há um campo perceptivo (*P*), verificamos que a realidade reconhecida como tendo lugar em *T1* excede a realidade percebida em *P* – e isto, antes do mais, pela conversão em estados-de-coisas permanentes das realidades percepcionadas (e retidas em *μνήμη*) antes de *T1*. Daí resulta que, na óptica empírica, todos os campos perceptivos estejam sempre já situados no meio de um quadro de realidade (*nota bene*: um quadro de realidade a ter lugar no próprio instante de tempo de cada vez em causa) muito maior do que *P*.

Mas, por outro lado, de maneira nenhuma acontece que a totalidade desse campo de realidade correspondente ao conjunto das realidades singulares já percepcionadas, convertidas em estados-de-coisas permanentes, apareça por sua vez como uma clareira de realidade do-

mesticada no meio de um horizonte de perfeita incógnita. Seria assim que as coisas nos deveriam aparecer se o âmbito da projecção empírica se esgotasse na esfera das realidades singulares já percebidas e de que já há *πολλὰ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος*.

Com efeito, se fosse assim, tudo o que se situasse para lá das realidades singulares já exploradas devia estar completamente *em aberto* (e corresponder, nesse sentido, às características que vimos serem as de um ponto de vista inteiramente pré-empírico). Porém, não é assim.

Quando olhamos para o exterior do campo de familiaridade, no sentido referido, temos clara noção de que nunca lá estivemos – mas isso não faz que o encaremos como uma *pura incógnita*; e para perceber que não o encaramos como uma “pura incógnita”, basta ver como reagimos à possibilidade de, por exemplo, esse exterior ser exactamente uma repetição do campo de familiaridade (quer dizer: corresponder *tal qual*, corresponder a uma repetição ou a uma série de repetições dele, etc.). Se o exterior do campo de familiaridade fosse uma absoluta incógnita, essa absoluta incógnita também incluiria necessariamente esta possibilidade – assim como incluiria necessariamente a possibilidade de se tratar de algo em tudo radicalmente diferente (tal que, por exemplo, fosse inteiramente vazio ou até não tivesse nenhuma estabilidade e variasse freneticamente o seu conteúdo ou se achasse preenchido por determinações completamente dissemelhantes, etc.).

Ora, vendo bem, na forma como vemos o exterior do campo de familiaridade não está contemplada nem a possibilidade daquela repetição integral nem a possibilidade desta disparidade drástica.

O que na verdade domina a nossa perspectiva sobre esse exterior é a) algo diferente de uma perspectiva completamente aberta, que corresponderia ao efectivo reconhecimento de uma pura incógnita (de sorte que, na verdade, mesmo quando reconhecemos a nossa ignorância a seu respeito, não julgamos saber alguma coisa sobre esse exterior) e b) algo que se caracteriza por excluir ao mesmo tempo a possibilidade de algo absolutamente igual e de algo absolutamente diferente.

Para o expressar na linguagem de Leibniz, a nossa perspectiva sobre o exterior está marcada pelo domínio de qualquer coisa como um *princípio de semelhança* (a que Leibniz

chamou *princípio de Arlequim*) e um *princípio de dissemelhança* (a que chama *princípio de Tasso*).²⁹

Mas, por outro lado, vendo bem, a nossa perspectiva sobre o exterior do campo de familiaridade não está dominada apenas por estes dois princípios.

Sucede em vez disso que já está decidida uma *relação de forças* entre eles – justamente aquela que antecipa que a variação se dará na observância de semelhança no que diz respeito às estruturas fundamentais da realidade (ou, como Leibniz diz, o princípio de Arlequim diz respeito ao “fonds des choses” e o princípio de Tasso diz respeito a “des manieres et apparences”). Por outras palavras: a perspectiva que temos sobre o exterior do campo de familiaridade está marcada por uma subordinação de *princípio de Tasso* ao *princípio de Arlequim*. É, aliás, tanto assim que, em última análise, não se trata propriamente de dois princípios mas apenas de um, traduzindo-se ao mesmo tempo numa antecipação de semelhança e de variação.

Em última análise, a variação que se antecipa a respeito do exterior do campo de familiaridade é uma variação do tipo daquela que foi registada no seu âmbito (sc., na travessia perceptiva que constitui a base da projecção empírica responsável pelo campo de familiaridade). Ou, como também podemos dizer, o exterior do campo de familiaridade é visto como devendo ter de dissemelhante em relação ao campo de familiaridade um prolongamento (uma projecção de prolongamento, convertida em evidência empírica) do mesmo tipo de variação (e tanto quer dizer: da relação de força entre a variação e a semelhança) que se registou na travessia perceptiva.

Tudo isto corresponde apenas a uma análise sucinta de um fenómeno bastante complexo, que não cabe analisar aqui. Mas o ponto fundamental que se pretende pôr em evidência desenha-se com suficiente nitidez a partir do que se expôs: *a projecção empírica não apenas*

²⁹ Podemos encontrar estes princípios delineados, em geral, em dois passos da obra de Leibniz. Encontramos o princípio de Arlequim em *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (cap. XVII, §16, p. 422), passo em que Leibniz escreve: “Entretiens pleins d'esprit et de savoir sur la pluralité des mondes, a dit de jolies choses là-dessus, et a trouvé l'art d'égayer une matière fort difficile : on dirait quasi que c'est dans l'empire de la lune d'Arlequin tout comme ici.” Quanto ao princípio de Tasso, podemos encontrá-lo na Carta a Lady Masham, datada de 8 de Maio de 1704 (GP 3, pág. 348): “Voilà en peu de mots toute ma philosophie, bien populaire sans doute. puisque elle ne reçoit rien qui ne réponde à ce que nous experimenton, et qu'elle est fondée sur deux dictiones aussi vulgaires que celui du theatre italien, que c'est ailleurs tout comme icy, et cet autre du Tasse: *che per variar natura è bella*, qui paroissent se contrarier, mais qu'il faut concilier en entendant l'un du fond des choses, l'autre des manieres et apparences”.

continua para lá do limite das realidades singulares com que houve contacto na travessia perceptiva mas, de facto, continua mesmo muito para lá.

A *ἐμπειρία* está constituída de tal modo que tende justamente a produzir o registo da semelhança e a converter a semelhança registada em qualquer coisa como um *ter-de-ser* só limitado pelas restrições que a própria travessia perceptiva documenta.

Assim, por um lado, se houver momentos de semelhança não-desmentida na totalidade da travessia perceptiva, estes momentos tendem a ser convertidos num *ter-de-ser* irrestrito. Se, por outro lado, houver elementos de semelhança restringida (i.e., que é percebida como apenas parcial ou regional) dentro do próprio âmbito da travessia perceptiva, essa semelhança não será projectada como irrestrita.

O que de qualquer modo é claro é que a própria regra de variação (o próprio jogo de semelhança/dissemelhança) que for registada como total – como não desmentido no curso da travessia perceptiva – é empiricamente projectada como algo com validade também para o exterior do campo de familiaridade.

Ora, como vimos antes, a discussão sobre as teses de Aristóteles que visam estes assuntos tende a passar ao largo do facto de a *ἐμπειρία* não se quedar na fixação de realidades singulares (por mais que tudo isto que agora vimos admita esta leitura) e costuma centrar-se numa pretensa diferenciação clara entre os planos da *ἐμπειρία* (enquanto a *ἐμπειρία* diz respeito a factos singulares, *καθ' ἑκαστόν*, etc.) e da *τέχνη/ἐπιστήμη* (enquanto *τέχνη/ἐπιστήμη* constituem fixações universais, *καθόλου*, etc.).

Sendo assim, poderia suceder, com efeito, que o caminho seguido na nossa análise dos fenómenos em causa e o caminho seguido por Aristóteles fossem divergentes. Mas, vendo bem, não é assim. E importa recuperar alguns elementos do *corpus aristotelicum* que permitem perceber com nitidez que não é assim.

Não se trata aqui de seguir *pari passu* todos os enunciados de Aristóteles que haveria que considerar numa análise exaustiva desta questão. Atemo-nos a um que parece ser muito significativo e que nos põe na pista do fundamental.

Num passo da Retórica (II, 21, 1394a e ss.), Aristóteles fala da conexão entre *ἐμπειρία* e *γνωμολογία*. O que vinca nesse passo é um nexó de correlação, i.e., aponta os adágios como expressão típica daquilo que está em causa na *ἐμπειρία*.³⁰

A descrição de Aristóteles passa por mostrar que o que caracteriza os adágios é precisamente a circunstância de a sua extensão ser supra-singular, i.e., de não se aterem a “indivíduos”. Esta descrição de Aristóteles traduz exactamente algo característico dos adágios: dizem respeito a uma determinada *classe* ou a um determinado *tipo* de realidades.

Considerem-se, por exemplo, os adágios “Março, Marçagão, manhã de Inverno, tarde de Verão”, “De pequenino é que se torce o pepino”, etc.

As classes em causa podem ser de maior ou de menor amplitude e essa variação pode até ser muito significativa. Porém, o que caracteriza os adágios é o facto de, mesmo quando a amplitude da classe ou tipo em causa é menor (e, portanto, a extensão do juízo em causa o é também), o mínimo de amplitude ou extensão característico de um adágio ser sempre algo que agrupa *uma multiplicidade de instâncias singulares* e *corresponde à fixação de um estado-de-coisas trans-singular*.

Por outro lado, percebe-se também em que sentido Aristóteles pode falar de um nexó entre os adágios e a *ἐμπειρία*.

Não parece dar-se o caso de que todas as fixações empíricas se expressem em adágios – e também não é este o lugar para averiguar que é que determina que umas se expressem desse modo e outras não. O único ponto que interessa fazer notar, e que resulta do já exposto, é que fixações empíricas na esfera de realidades singulares não se traduzem em adágios. O que importa aqui é o facto de os adágios darem expressão a fixações de natureza empírica e serem justamente exemplos acabados do tipo de fixação que é característico da *ἐμπειρία*.

Por outras palavras: se não houvesse *ἐμπειρία* (se a perspectiva em que nos encontramos fosse uma perspectiva puramente estética ou mnésica), não haveria qualquer lugar para adágios – os quais têm de próprio justamente uma decisiva componente de antecipação ou de

³⁰ Cf. com os *Prolegomena* (A11/12) de Kant: “Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. Solange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothülfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts anderes als eine Berufung auf das Urteil der Menge: ein Zuklatschen, über das der Philosoph errödet, der populäre Witzling aber triumphiert und trotzig tut.”

μετάβασις τοῦ ὁμοίου – e isto de tal modo que o horizonte (o *terminus ad quem* da transgressão constitutiva do adágio) corresponde sempre à *totalidade* das instâncias singulares de um determinado modo-de-ser.

Assim, no caso do adágio “Março, Marçagão, ...”, o que está em causa não é um determinado Março, nem uns poucos Marços (não se trata da expressão de *μνημαι*) mas sim a classe dos “Marços” – quer dizer: de *todos* os Marços. De tal modo que, mesmo que o adágio não recorra ao “quantificador” universal, o que está em causa nele é justamente isso: *uma regra universal ou uma lei* – quer dizer, um estado-de-coisas no sentido que vimos ser o dos estados-de-coisas que constituem o correlato da *ἐμπειρία*.

E algo de equivalente vale também para “De pequenino é que se torce o pepino”. Na sua forma metafórica, o adágio torna expressa a *μετάβασις τοῦ ὁμοίου* e enuncia uma *regra* – uma *lei* que pretende ser válida para um conjunto muito vasto de coisas a respeito das quais se diz que, se se pretende moldá-las, há que começar a intervir cedo, etc.

Em suma: a diferença entre *ἐμπειρία* e aquilo que se situa acima dela na escala é tão pouco uma diferença de extensão (ou de “quantificadores”) que, em última análise, pode muito bem acontecer que o complexo das projecções empíricas que estão postas de pé num dado campo de aparecimento (por exemplo: aquele em que damos connosco) tenha exactamente a mesma extensão (a mesma amplitude de pretensão de validade) que aquilo que Aristóteles situa na quarta etapa da escala.

Sendo assim, Aristóteles declara que a *ἐμπειρία* diz respeito ao *καθ’ ἑκάστων* e só aquilo que se situa para lá da *ἐμπειρία* (a *τέχνη* ou *ἐπιστήμη*) capta o universal por duas razões fundamentais.³¹

Em primeiro lugar, mesmo que a *ἐμπειρία* possa muito bem recorrer a generalizações (a operadores universais, etc.), o recurso a essas generalizações (ou a esses operadores universais) tem, na *ἐμπειρία*, um carácter *casuístico*, preocupado sobretudo com uma *aplicação concreta em casos singulares*.

Isso é justamente algo que se exprime no uso dos adágios: quando se diz que “Março, Marçagão, manhã de Inverno, tarde de Verão” ou “De pequenino é que se torce o pepino”, o que está em causa é aquilo com que se deve contar num determinado Março ou o tempo em

³¹ Atemo-nos aqui ao fundamental. Para uma discussão mais detida, ver Carvalho, M.J., *Erfahrung und Endlichkeit: Grundzuge und Zweideutigkeit des Erfahrungsbegriffs im Ausgang von Aristoteles*, in: *Quid – Revista de Filosofia*, nº. 1, ed. Cotovia (Lisboa, 2000), pp. 180 e seguintes.

que se deve intervir se efectivamente se pretende moldar a forma de uma determinada coisa. Quer dizer: a projecção empírica recorre a funtores ou a fixações universais de tal modo que os usa *para fixar estados-de-coisas singulares* – e está sobretudo *focada nestes últimos*.

Nesse sentido, o contacto da *ἐμπειρία* com os operadores universais a que recorre é como que *centrífugo*. Trabalha com eles mas não os considera detidamente; é moldado por eles mas *não os tem como objecto*.

Daqui decorre que, se por um lado, a *ἐμπειρία* é relativa ao *καθ' ἑκάστων*, por outro lado o modo como é relativa ao *καθ' ἑκάστων* deve ser posto em contraste com o se passa no caso das *ἐπιστήμαι* e com o modo como as *ἐπιστήμαι* são relativas ao *καθ' ἑκάστων*. Uma das características das *ἐπιστήμαι* é precisamente o estarem focadas nos próprios operadores universais enquanto tais – o facto de terem os próprios operadores universais expressamente como objecto.

Também podemos exprimir este contraste dizendo que a *ἐμπειρία* *recorre implicitamente a leis* (ou pretensas leis: fixações com forma de lei) mas *está voltada sobretudo para o que resulta da sua aplicação*; ao passo que aquilo que se situa acima da *ἐμπειρία* está voltada para a *identificação e compreensão das próprias leis, enquanto tais*.

Isto leva-nos a um segundo aspecto que permite compreender que é que Aristóteles pode ter em vista quando escreve que a *ἐμπειρία* incide sobre o *καθ' ἑκάστων* e só aquilo que já é superior à *ἐμπειρία* incide sobre o *καθόλου*. Esse segundo aspecto tem que ver com a peculiaridade da terminologia aristotélica – ou com uma diferença entre a semântica do seu uso de *καθόλου* e aquilo que tendemos a associar ao conceito de “universal”.

Tal como o entendemos, o termo “universal” designa sobretudo uma propriedade de *extensão*. Porém, há alguns passos do *corpus aristotelicum* (veja-se, por exemplo, *Met.*, 982a20) que tomam outra direcção. Quando dizemos que tomam outra direcção, isso não significa que o *καθόλου*, tal como Aristóteles usa o termo, não tenha nada que ver com extensão; significa que não tem que ver *apenas* com extensão.

Com efeito, Aristóteles estabelece um nexos sobre o *καθόλου* e aquilo que é responsável por as coisas (as coisas abrangidas pelo *καθόλου* em causa) serem como são. Quer dizer, a posse do *καθόλου* não é apenas a posse de uma determinação com determinadas característi-

cas de extensão – *é a posse da determinação que permite compreender o “porquê” de um determinado estado-de-coisas*.³²

³² O termo usado por Aristóteles é o termo *αἰτία*. O termo *αἰτία* é frequentemente traduzido por *causa* mas a noção de “causa”, dada a sua forte carga histórica e semântica, pode ser uma noção equívoca e talvez o seu sentido fique mais claro levando em conta que o que Aristóteles diz é que o que tem experiência acompanha o que se passa mas não o *de onde* ou o *por que* do que se passa. Um breve périplo pelo *corpus aristotelicum* poderá mostrar-nos o que está efectivamente em jogo nesta noção.

O exemplo a que Aristóteles recorre é o exemplo do acompanhamento de uma doença. A *ἐμπειρία* parece capaz de acompanhar o estado de saúde e o estado de doença e de contrapor um ao outro – mas isso parece corresponder a uma mera sinalização dos efeitos ou das consequências desses estados. Assiste aos estados em bruto, catalogando dados e características de um e outro estado; e, isolando o estado da doença, tendo desse estado experiência ou tendo com ele familiaridade, até é capaz de registar o que se passa e prescrever o medicamento *y* para a doença *x*. Isto é: por via da experiência, consegue-se seguir casos particulares e registar uma relação entre a doença *x* e o medicamento *y* que nos casos particulares seguidos a curou. Mas tudo isto sem dispor de uma compreensão eficaz do *por que* da doença ou do *por que* da cura – e isto porque a *ἐμπειρία* não está em condições de garantir a *universalidade* da cura a *todos* os casos possíveis da doença, para que estaria capacitada se tivesse a *αἰτία* dela. Dito de outro modo: a *ἐμπειρία* faz um acompanhamento da doença mas de tal modo que deixa escapar algo de fundamental acerca da doença: a *αἰτία* dela, isso que a faz. Regista *o que* se passa mas não acede ao *por que* se passa assim. Há já um acesso – e com ele a pretensão de captação; mas nesse acesso escapa a *αἰτία* – e por isso fica aquém de *τέχνη* e *ἐπιστήμη*. É a isso que Aristóteles se refere quanto, em *Anal. Post.* 87a31, afirma que o conhecimento simultâneo do que se passa e da causa do que se passa, por contraste ao conhecimento de um sem a outra, é mais preciso e tem precedência. E sintetiza em 981a27: só aquele que tem *τέχνη* está na posse da *αἰτία*.

Já estamos portanto em melhores condições para dizer algo acerca da *αἰτία*. Por *αἰτία* devemos entender o agente activo que marca a diferença entre algo ser e não ser, o agente que faz com que algo *venha a ser*. É algo que tem portanto um ascendente sobre um seu correlato que vem a ser, na forma de uma responsabilidade sobre o vir a ser do seu correlato – é isso *o que faz com que* o seu correlato venha a ser e sem o qual esse não viria a ser. Nesse sentido, a *αἰτία* gera algo antes não existia (no caso, por exemplo, a doença, onde antes havia saúde); será portanto um limiar de origem, *sine qua non* a transposição do não ser ao ser do correlato não se daria e que responde pelo que vier a ser do correlato, que tem sobre ele influência ou predomínio decisivo. Assim, o que virá a ser do correlato está pré-determinado pela *αἰτία*; o correlato virá a ser *em função* da *αἰτία* que o põe, condicionado por ela. Essa condição tem expressão nos efeitos, i.e., no modo como o correlato se manifesta, no que o correlato efectivamente é. Veja-se o caso da doença: as expressões da doença são sintomas, índices, os modos da sua manifestação; e por isso, a pergunta pela *αἰτία* da doença é de facto a pergunta pelo ser da doença, no sentido de que a *αἰτία* da doença é isso por que a doença veio a ser doença e que tem por consequências as manifestações da doença, que a *ἐμπειρία* acompanha. Essas manifestações, esses efeitos, são portanto *derivados*, recebidos de algo precedente, em relação ao qual estão; e será a partir destas considerações que começamos a compreender as diferenças entre a perspectiva sobre a doença que tem a *ἐμπειρία* e a perspectiva sobre a doença que têm *τέχνη* ou *ἐπιστήμη*.

Em suma: no conceito aristotélico de *καθόλου* cruzam-se duas determinações: a) uma determinação relativa à extensão a respeito da qual se acrescenta que isso que se caracteriza pela extensão em causa também tem um carácter tal que é um princípio responsável por as coisas serem como são; e b) uma determinação relativa ao exercício da função (ser o “porquê”) a respeito do qual se acrescenta que o “porquê” não tem um carácter singular mas sim o carácter de qualquer coisa como uma “lei” que se aplica a todo um domínio de modalidades.

Ora, este segundo aspecto põe-nos na pista daquilo que é efectivamente decisivo para se compreender a finitude da experiência (i.e., para se compreender o modo como fica aquém da etapa seguinte da escala).

§15

A ilusão de acompanhar e perceber o “porquê” das coisas

O que se começou a desenhar no fim da secção anterior é que Aristóteles parece chamar a atenção para o facto de *a experiência não saber que é que “faz” aquilo com que lida*.

Ora, se considerarmos as secções anteriores, estamos em condições de avançar que isso tem que ver, antes de mais, com a ligação entre a *ἐμπειρία* e as *αἰσθήσεις*.

Como vimos, o conteúdo das *αἰσθήσεις* (retido em *μνῆμαι*) é modificado por uma extraordinária inovação formal – a extraordinária inovação correspondente à figura do “estado-de-coisas permanente” que os conteúdos das *αἰσθήσεις* passam a revestir. E se a relação entre as *μνῆμαι* e as *αἰσθήσεις* tem qualquer coisa de um *idem sed aliter*, o mesmo se pode dizer também em relação à *ἐμπειρία*.

Note-se adicionalmente que a introdução do factor da *αἰτία* elimina em definitivo a possibilidade de a diferença entre *ἐμπειρία* e *τέχνη* e *ἐπιστήμη* ser uma diferença numérica ou de quantidade. Poder-se-ia objectar o que não é suficiente para obter dados fiáveis é a amostra de uns poucos casos – mas a tese de Aristóteles não é essa: a *ἐμπειρία* falha porque não tem a *αἰτία* da doença. Não tem o que a constitui, o que a faz ou o que a põe a ser. Quer dizer: mesmo o acompanhamento de *todos* os casos seria ainda insuficiente caso faltasse a *αἰτία*. A *ἐμπειρία* tem os efeitos apartados da *αἰτία* que os faz – não há *τέχνη* ou *ἐπιστήμη* sem a reposição deste nexo, sem que os efeitos sejam efeitos da *αἰτία* que os faz. A *ἐμπειρία* limita o seu acompanhamento aos efeitos e deixa escapar o ser próprio das coisas. Enfim: a diferença entre a terceira e a quarta etapa da escala é uma diferença qualitativa.

Em certo sentido, a *ἐμπειρία* não faz senão multiplicar exponencialmente os conteúdos das *αἰσθήσεις*. Essa multiplicação exponencial não poderia fazer-se sem a extraordinária inovação que ela própria introduz.

Contudo, a inovação em causa opera justamente com os conteúdos das *αἰσθήσεις* – é inovadora, enquanto projecção, mas o que projecta são *αἰσθήσεις* (determinações de *αἰσθήσεις*). E é esse aspecto que está na base do conceito mais comum de experiência – que tende a esquecer a transgressão do dado e acentua unilateralmente a dependência da experiência em relação à travessia perceptiva e a sua fidelidade àquilo que é encontrado no curso dessa travessia.

Acontece que, se é assim, há que ter presente, por outro lado, que os conteúdos das *αἰσθήσεις* testemunham a presença de algo mas não mostram *que é o que “faz”* (o que é que transporta a diferença entre isso e a sua ausência). Quer dizer: a doação que é própria das *αἰσθήσεις* testemunha a presença desta ou daquela determinação mas *não identifica aquilo que é responsável por ela* (não faz ideia como está “montado” aquilo a que assiste, sobre “quê” é que está “montado” aquilo a que assiste, etc.).

Ora, na medida em que projecta e multiplica os conteúdos das *αἰσθήσεις* e não acede a outros, também a *ἐμπειρία* partilha dessa falta de perspectiva e não faz a mais pequena ideia do que efectivamente “põe” ou “faz” as determinações com que lida.³³

³³ Em *Anal. Post.* 88a5, Aristóteles afirma que o valor do universal está em expor a *αἰτία*. Mas imediatamente antes diz algo que poderia pôr à tese que temos vindo a defender alguns problemas: que a observação de instâncias repetidas de um dado acontecimento poderia fazer-nos alcançar o universal; e acrescenta ainda que é a partir da repetição de experiências particulares que se ganha perspectiva sobre o universal. Isto parece dar a indicação de que, afinal, a *αἰτία* é passível de ser captada por via estatística e de que a posse da *αἰτία* é passível de ser provada a cada nova instância que o que se sabe.

Vejamos qual é o assunto sobre o qual se debruça Aristóteles para compreender melhor o que está em causa. Desde 87a28, o problema que ocupa Aristóteles é o de tentar provar que a *ἐπιστήμη* não pode ser adquirida por meio da *αἴσθησις*. A *αἴσθησις*, como já vimos, providencia um complexo de qualidades; a contracção dessas num “objecto” implica que a *αἴσθησις* está já permeada de *ἐμπειρία*. Levanta-se então um problema: mesmo assumindo que a *αἴσθησις* captasse um “objecto”, em qualquer caso a *αἴσθησις* captaria um “objecto” particular (num dado espaço e tempo, com uma conformação particular, etc.) e não um objecto tipificado ou universal a partir do qual se pudesse deduzir uma demonstração.

Acontece que aquilo que é universal não pode ser captado pela *αἴσθησις* precisamente porque não é dado por um espaço, por um tempo ou por uma conformação particular mas aplica-se a todos os espaços, a todos os tempos e a todas as conformações.

Na verdade, o caso é ainda mais complexo.

O caso é mais complexo porque a inovação formal que é característica da *ἐμπειρία* (enquanto a *ἐμπειρία* tem que ver com a assunção da forma de lei) cria justamente a ilusão de aceder àquilo que “faz” que as determinações perceptivamente testemunhadas sejam – ou tenham de ser – como são. Ou seja: *porque tem a forma de lei, a ἐμπειρία cria a ilusão de acompanhar e perceber o “porquê” das coisas.*

Para perceber como é assim, há que ter presentes sobretudo dois aspectos.

Em primeiro lugar, a projecção empírica, quando se produz, não tem nenhum outro dado para lá daquele que transgride – é uma fixação, em última análise, *sempre abusiva* e que *não tem nada que a sustente.*

Se, por uma parte, como vimos, esse facto é compensado pela peculiar *evidência* de um ter-de-ser-assim (de um não-poder-ser-de-outro-modo, pela extraordinária força dessa evidência que faz que a experiência assuma a forma de uma lei), por outra parte, a experiência não produz mais do que a mera aparência de uma lei.

A “lei” empírica não é outra coisa senão a própria regularidade empírica *arvorada em mais do que isso*. A “evidência” do ter-de-ser-assim (do não-poder-ser-de-outro-modo, todo o carácter necessitante da projecção empírica, etc.) *está montada em falso*: não tem nada que

Poderia ainda assim dar-se o caso de que, por um qualquer acidente, aquilo que a *αἴσθησις* captasse de um objecto particular dissesse igualmente respeito a todos os objectos do mesmo tipo desse; mas isso, em qualquer caso, não poderia ser garantido por meio da *αἴσθησις*, já que a *αἴσθησις* continuaria aplicada apenas em cada caso particular e não ganharia perspectiva para lá desse. Apesar de tudo, a ser possível essa coincidência, ela estaria sob ónus de prova. Daqui decorre que a prova se obteria pela observação de instâncias repetidas de um dado acontecimento e a partir da repetição de experiências particulares ganhar-se-ia perspectiva sobre o universal.

Ora, segundo a nossa leitura, o resultado dessa prova seria empírico e não, como diz Aristóteles, epistémico; aquilo que se obteria seria a confirmação de que o que quer que fosse que se tivesse captado tivera de novo ocorrência em cada uma das instâncias particulares em que tinha estado a teste, não se podendo extrair daí validade universal – seria, por outras palavras, um reconhecimento de que *foi* assim ou de que *tem sido* assim mas não a antecipação de que *sempre* será assim.

Acontece que a repetição permite *ter em vista* a *αἰτία*, já que a repetição nos abre a uma *constância*; nessa constância há um vislumbre da *αἰτία*, já que a *αἰτία* é o que põe a constância. O que dissemos atrás mantém-se válido porque da repetição podemos ser *ou não* ser bem sucedidos na captação da *αἰτία*; há um salto, o salto que vimos atrás corresponder à mudança do terceiro para o quarto patamar da escala, entre detectar ou registar uma repetição e compreender a *αἰτία* que põe a ser ou que obriga a ser assim. Se se tiver sucesso em obter da matéria que essa repetição constitui *αἰτία*, então há *ἐπιστήμη*.

efectivamente a sustente. É justamente por isso que não está ao abrigo da possibilidade de vir a ser infirmada.

Em segundo lugar, embora a experiência tenha como correlato esse *excesso* sobre a regularidade perceptivamente registada (as *πολλὰ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος*), embora a experiência tenha propriamente como correlato o estado-de-coisas permanente, a “quase-lei” empírica – aquilo que a caracteriza, enquanto experiência, é não fazer ideia do que constitui esse estado-de-coisas permanente (i.e., o que a caracteriza é a “quase-lei” que tem por correlato).

Tomemos, por exemplo, a projecção empírica de que a mesa à nossa frente, a caneta com que escrevemos, a mão, etc., vão continuar a ser nos momentos que se seguem, e daqui a dois minutos, e daqui a uma hora, etc. Esperamos o tempo devido e a projecção empírica em causa vê-se confirmada. Porém, o registo de que é assim não implica que tenhamos ideia do que faz que assim seja – não implica que tenhamos ideia de como a realidade da mesa e da caneta e da mão, etc., se transmite de um momento ao momento seguinte e desse a outro e desse a outro e assim sucessivamente.

Vendo bem, *a projecção empírica tem um carácter formal* – ela é precisamente isso: uma forma (a forma “estado-de-coisas permanente”, a forma da quase-lei empírica, etc.). E pode-se falar de “forma” precisamente porque ela é exactamente a mesma para todos os muito diversos conteúdos perceptivos a que é aplicada.

Em terceiro lugar, sendo assim, a *ἐμπειρία* também não faz ideia do que “faz” esta quase-lei que tem sempre no seu centro.

Quer dizer: se a *ἐμπειρία* tem uma constituição formal, também não faz ideia do que faz a sua própria forma – de qual é a determinação que lhe corresponde. Na verdade, como vimos, nem sequer se apercebe da sua própria composição (de que tem uma composição formal, etc.).

Este é um ponto de particular importância: quer em relação àquilo que “importa” da *αἴσθησις* (sc. da *μνήμη*), quer em relação àquilo que ela mesma acrescenta e com que transforma os conteúdos da *αἴσθησις* e da *μνήμη*, a *ἐμπειρία* só lida com determinações a respeito das quais pura e simplesmente não sabe em que é que consistem – que é que as “faz”. Em última análise, a *ἐμπειρία* é formal pelas determinações da *αἴσθησις* e da *μνήμη* *arvoradas* em muito mais do que isso – mas arvoradas em muito mais do que isso *por força de um operador que na verdade é cego*.

Tocamos aqui a particular combinação de propriedades que faz que, por um lado, a experiência represente, como vimos, um extraordinário “salto” (uma explosão de perspectiva) em relação à *αἴσθησις* e à *μνήμη*; mas, por outro lado, fica muito aquém de realizar efectivamente aquilo que parece. É esse, se assim se pode dizer, o *paradoxo* da *ἐμπειρία*.

Por um lado, a *ἐμπειρία* distingue-se pela extraordinária *força* de que se reveste. Essa “força” tem que ver com a extraordinária amplitude da *ἐμπειρία* – com a forma como produz, por atacado, fixações que cobrem *domínios de extraordinária dimensão*. E tem que ver sobretudo com aquilo que permite esta extraordinária amplitude e que é, por assim dizer, o “ponto arquimédico” da *ἐμπειρία*: a forma de lei (aquilo a que acabamos de chamar a “quase-lei empírica”). Por outro lado, no entanto, a *ἐμπειρία* “vive acima das suas possibilidades”, está montada completamente “em falso”.

Isto é assim por diversas razões.

A primeira razão tem que ver com a falta de base – com a desproporção entre aquilo que serve de base da “amostragem” e o território a respeito do qual a *ἐμπειρία* legisla. Diz-se que a experiência “vive acima das suas possibilidades” porque, na verdade, a experiência não tem fundamento suficiente para a legislação (para a quase-lei, para o ter-de-ser-assim, etc.) que produz.

A segunda razão tem que ver com o facto de a *ἐμπειρία* não dominar as próprias determinações com que lida.

A terceira razão tem que ver com o facto de que, quando se acentua unilateralmente o problema do *abuso* que a *ἐμπειρία* comete quando produz a *μετάβασις τοῦ ὁμοίου* e legisla sobre aquilo que não se vê sobre a base do que se vê, a focagem unilateral do primeiro ponto faz esquecer o segundo. E o resultado é que, inadvertidamente, se labora na pressuposição implícita de que a experiência domina perfeitamente as determinações com que lida, percebem muito bem os conteúdos em causa, etc.

Assim, a acentuação unilateral de um dos aspectos “beneficia” a *ἐμπειρία* – porque faz esquecer que a *ἐμπειρία* também “vive acima das suas possibilidades” no que diz respeito às determinações com que labora, pois produz a impressão de *saber muito bem o que as faz* quando, na verdade, aquilo que toma como fonte desse saber é algo que, se for posto em foco, acaba por se revelar com um carácter de *punctum caecum*.

Por outras palavras: ao contrário do que parece, *no centro das suas fixações a ἐμπειρία tem* nem se sabe bem o quê.

Isso não quer dizer que a *ἐμπειρία* não funciona. Acontece que, no centro da sua extraordinária força, está uma extraordinária fraqueza – que vai mesmo ao ponto de no fulcro das operações que constituem a *ἐμπειρία* estarem nem mais nem menos do que *puncta coeca* – qualquer coisa como um *vazio de conteúdo*.

De tudo isto resulta algo muito peculiar: a *ἐμπειρία* funciona enquanto estiver distraída relativamente à forma como está composta – quer dizer, *numa atmosfera de falta de acuidade*. É esse o seu meio natural, onde preserva toda a sua força e mantém escondida a sua fraqueza.

Se, pelo contrário for submetida a exame (e esse exame se processar com efectivo acréscimo de acuidade) acaba por revelar até que ponto vai a sua fragilidade cognitiva: a sua falta de fundamento e o que tem de cego acabam por se revelar como algo que a acompanha e a mina de uma ponta à outra.

Mas, por outro lado, a sua força é tal que tende a resistir a este exercício de desmascaramento – e a continuar a afirmar-se, *como se nada fosse*. Na verdade, mesmo quanto temos plena consciência das fraquezas da *ἐμπειρία* (mesmo quanto expomos, como temos tentado fazer nesta secção, as suas falências), ela continua a operar em nós, intacta; e só quando cada um de nós se torna ciente desse facto se tem, pela primeira vez, plena consciência da força da *ἐμπειρία* e do modo como, apesar de tudo, se impõe.

Isto permite-nos perceber a relação entre os fenómenos aqui em causa (os fenómenos que constituem a experiência) e aquilo que encontramos numa das mais antigas descrições deles – aquilo que encontramos no livro VII da *República* de Platão (516c5 e ss.).

Ao descrever o tipo de acesso que há no fundo da caverna, Sócrates realça que os prisioneiros não compreendem nada do que se está a passar na situação em que se encontram (não fazem a menor ideia do que é aquilo que vêem, não sabem o que faz aquilo que vêem, etc.) mas desenvolvem uma grande perícia na detecção de padrões de regularidade naquilo que lhes aparece.

Na verdade, não se trata apenas de padrões de regularidade em regime *puramente numérico*. Trata-se da constituição de complexos de antecipações, que lhes permitem aventurar-se em relação ao que há-de aparecer.

Ora, ainda que o texto não fale explicitamente de “experiência” ou não aborde o assunto senão num sentido operativo, estamos em condições de compreender, tendo em conta o que vimos atrás, que esses padrões de regularidade, convertidos em antecipações, tomam, pa-

ra os prisioneiros, a forma de leis (sc. de quase-leis, no sentido oportunamente referido). De sorte que aquilo de que se está a falar é, de facto, o fenómeno da experiência.

Importa-nos este passo da *República* porque ele põe em contraste, por um lado, o que seria *uma captação aguda do que aparece* (no caso, a compreensão das sombras como sombras, a compreensão da situação em que ocorrem, daquilo que lhes dá origem, etc.) e, por outro, aquele tipo de captação que os prisioneiros têm em relação à qual até podem desenvolver grande perícia: *a detecção de padrões de regularidade e a sua conversão num sistema de domínio do que aparece por via de antecipações*.

O ponto que nos interessa sublinhar é o carácter *não-agudo, não-penetrante* da captação empírica, tal como Platão a descreve neste passo. E se, mais adiante, veremos um pouco melhor de que é que se está a falar quando se fala de acuidade (veremos que o próprio campo da experiência está marcado por diferenças quanto ao nível de acuidade, etc.), por agora interessa focar que a experiência se caracteriza globalmente por um *défice de acuidade* – por aquilo que podemos descrever como o carácter “rombo” da experiência.

Platão parece sublinhar que *a experiência tem de próprio precisamente o contrário de uma perspicácia na captação de um “objecto”*.

Se, por um lado, a experiência corresponde a uma forma de *perspicácia*, por outro lado a perspicácia empírica *tem que ver exclusivamente com a detecção de padrões de regularidade*.

Quer dizer: *a perspicácia empírica é uma perspicácia dirigida à construção de antecipações* – i.e.: não é uma perspicácia nem que diga respeito a) à compreensão do “quê” daquilo com que lida (as diferentes determinações que lhe vêm da *αἴσθησις* e da *μνήμη*), nem que diga respeito b) à compreensão dos próprios operadores com que lida (as determinações que utiliza na montagem de estados-de-coisas permanentes ou das pretensas leis que põe de pé).

A experiência regula-se sobretudo pelos contrastes imediatos – pelas determinações em regime de “pronto-a-usar” que lhe vêm da *αἴσθησις* e da *μνήμη* e deixa-se absorver na regularização do “trânsito” desses contrastes: mais precisamente, na fixação de padrões e na geração de antecipações que permitem orientação no meio desses contrastes e do seu trânsito.

Para usar um termo muito em voga como palavra de ordem em algumas correntes filosóficas do século XX, a experiência não tem uma vocação “essencialista”. Caracteriza-se uma perspectiva *cronicamente distraída em relação ao “quê”*.

Mas, sendo assim, por outro lado também a acentuação deste aspecto tem o seu quê de unilateral. Com efeito, se a experiência tem, como acabamos de dizer, uma vocação “não-essencialista” e padece de qualquer coisa como uma crónica distração relativamente ao “quê”, nada disso impede que esteja montada como se fosse “essencialista” e como se expusesse à evidência o que de relevante há para pôr em evidência em relação ao “quê”.

Na verdade, por mais não-essencialista que a experiência seja, é justamente a experiência que originalmente suscita o *quesito do “quê”* – resolvendo-o com a montagem de estados-de-coisas permanentes, (i.e., de “leis”, com a pretensão cognitiva que lhes inere).

Quer dizer: por mais que se diagnostique à experiência o seu carácter “não-essencialista”, que se procure reduzi-la à sua real dimensão de administradora de regularidades e gestora de antecipações, a experiência tem montada uma *pretensão de saber que* – na “meia luz” de acuidade em que se move e que lhe é própria – vale como pretensão de saber o “quê” (uma pretensão que, como vimos, nem sequer está ciente de como ela própria está constituída).

Em suma, o que caracteriza a experiência é não apenas o fenómeno da quase-lei (da pretensa lei ou da pretensa posse de leis): *caracteriza-a também uma pretensa posse do “quê” ou uma pretensão de saber o que “faz” as coisas.*

§16

A ἐμπειρία enquanto algo que “vive acima das suas possibilidades”, que não cumpre o que promete e que não procura aquilo que já julga ter

Tocamos aqui um outro aspecto da ambiguidade que já pusemos em foco quando falámos da força e da fraqueza da experiência. Referimo-nos à ambiguidade que a caracteriza em relação àquilo que poderá haver *acima* dela (no que diz respeito à escala de Aristóteles: a ambiguidade da ἐμπειρία em relação à quarta secção – àquilo a que Aristóteles chama τέχνη ou ἐπιστήμη).

Dado o que dissemos sobre a forma como a experiência é cronicamente distraída em relação a todas as determinações com que labora (e, em última análise, pura e simplesmente não faz ideia das determinações com que põe em contacto), pode-se dizer que *quando já se tem experiência ainda está por saber o essencial.*

Por outras palavras: a fragilidade cognitiva da experiência faz que, quer no que toca à possibilidade de se ver infirmada (possibilidade a que está exposta por carecer de qualquer fundamento suficiente para as suas projecções), quer no que diz respeito ao conhecimento do “quê” (do que constitui as “coisas”, do que faz o que quer que seja, etc.), a experiência ainda deixe por saber o que é decisivo.

Isto é: a) mesmo uma vez já constituído um campo de experiência, pela natureza das projecções empíricas, ainda continua por estabelecer o que a experiência já “estabelece”; b) mesmo admitindo que as projecções empíricas são, todas elas, certas, continua, ainda assim, a acontecer que tudo aquilo a que a experiência diz respeito continua integralmente por descobrir no seu “quê” (naquilo em que consiste, etc.).

Por outro lado, sendo assim, no entanto, isto de modo nenhum impede que, no plano de distração e défice acuidade e distração em que reina, a experiência não apenas *pretenda* alcançar tudo isto que na realidade não alcança mas de facto *faça valer essa pretensão*, de tal modo que parece alcançar tudo isso. É este o ponto que agora interessa pôr em destaque.

Digamos, antes de mais, o seguinte: *a experiência pretende ser já mais do que suficiente, pretende ter feito tudo o que há a fazer em matéria cognitiva*. De sorte que, por mais incompleta que possa ser, *não admite nada acima de si*.

Em condições normais, *não há qualquer nota de falta*: a experiência passa por ser uma apresentação cabal e adequada do que há. E isso põe-nos (para usar a figura de estilo platónica) de “costas voltadas” para o que quer que seja *mais* – e tanto quer dizer também: de “costas voltadas” para as iniciativas de investigação científica.

Podemos exprimir este estado-de-coisas dizendo o seguinte: se a *ἐμπειρία*, tal como habitualmente reina em nós, tivesse de traçar uma escala como aquela que é desenhada por Aristóteles, essa escala só teria três secções e acabaria na *ἐμπειρία*.

Melhor: a própria *ἐμπειρία*, tal como habitualmente reina em nós, nem sequer traçaria uma escala com três secções. Com efeito, em virtude da sua distração a si mesma (àquilo que a compõe, etc.), tenderia a não diferenciar com suficiente nitidez a *αἴσθησις*, a *μνήμη* e a própria *ἐμπειρία* – e a pôr tudo mais ou menos “no mesmo saco”. De sorte que a escala da *ἐμπειρία* (quer dizer, a nossa, tal como habitualmente vemos as coisas) só teria uma secção – e, portanto, não seria uma escala.

Este “estar de costas voltadas” para as ciências tem que ver com algo que encontramos formalizado no *corpus platonicum*: *não se procura aquilo que já se julga ter*.

Quando dizemos que a *ἐμπειρία* “vive acima das suas possibilidades”, tocámos o princípio que permite a génese das ciências. As ciências arrancam sempre da percepção de que *a ἐμπειρία não cumpre o que promete* – quer dizer: as ciências arrancam de uma *cisão* mediante a qual se reforça o que é que a *ἐμπειρία* permite efectivamente alcançar e o programa gnosiológico de que é portadora sob a forma de o dar por adquirido.

Nesse sentido, o *programa cognitivo* da *ἐμπειρία* já prefigura aquilo que é procurado nas ciências. E em certa medida toda a travessia de investigação científica é uma travessia a caminho disso que a *ἐμπειρία*, distraidamente, já pretende ter alcançado. Ora, é isso – não a indiferença em relação ao conhecimento mas a *pretensão de já o ter*, aquilo a que no *corpus platonicum* se chama *οἶσθαι εἰδέναι*: mais precisamente, o *οἶσθαι εἰδέναι* referente à *ἐμπειρία* – que põe a *ἐμπειρία* de “costas voltadas” para o empreendimento da procura do saber em falta (i.e., para as ciências).

Todas estas considerações sobre o limite superior da *ἐμπειρία* (quer dizer, sobre a *falha cognitiva de que ela padece*) podem – e, na verdade, tendem a – ser despedidas como se, no fundo, só resultassem da aplicação de uma bitola demasiado exigente e desajustada (ligada a qualquer coisa como um *desiderium inane* de perfeição cognitiva). E não é difícil de compreender que o que, em nós, está por trás desta reacção de menosprezo, é a própria *ἐμπειρία* (com a sua força aparente, a *pretensão de suficiência* de que se reveste, etc.), que resiste a ser posta em causa.

Contudo, importa ter presente que a fragilidade cognitiva da *ἐμπειρία* não é uma fragilidade apenas relativa a critérios desmedidos ou uma exigência de perfeição exagerada. Trata-se de uma *imperfeição real* – uma imperfeição que a atinge no seu próprio fulcro e que faz que, em última análise, *a ἐμπειρία não cumpra rigorosamente nada do que parece*. E isto é assim mesmo no que diz respeito às funções de orientação que efectivamente exerce (quer dizer, à forma como permite “andar no trânsito” do que nos aparece): a *ἐμπειρία* “funciona” na maioria dos casos – mas não constitui nada do saber que pretende ter adquirido.

Ora, quando se avança com a fórmula “a experiência funciona na maioria dos casos”, já se está a abrir campo à intromissão a uma minoria de casos em que não funciona – em que as quase-leis empíricas revelam, na verdade, o seu carácter de *ψευδεῖς*.

É esse o caso quando há *espanto*: naquilo que diz respeito à *ἐμπειρία*, o *espanto revela a fragilidade da ἐμπειρία no cumprimento do projecto de saber*.

Já atrás considerámos o fenómeno do espanto. Dissemos então que o espanto resulta de uma falta de coincidência entre o conteúdo da projecção empírica e o conteúdo das percepções que efectivamente têm lugar. Neste sentido, o espanto poderia corresponder a um factor de arranque a partir do erro detectado na lei empírica. Isto é: o espanto coloca-nos a a vislumbrar a fronteira entre a terceira para a quarta etapa da escala.

Porém, não apenas o advento do espanto não é suficiente para fazer arrancar o projecto científico (em virtude do facto de, na verdade, uma lei empírica poder muito bem ser substituída por outra lei empírica, sujeita aos mesmos constrangimentos da primeira e que pode depor na situação de apaziguar o espanto), como, como vimos, o espanto tende a confinar-se a umas poucas projecções empíricas (no meio de um maciço de projecções aparentemente imunes).

Quer dizer: em primeiro lugar, ao contrário da transição entre os outros patamares da escala, a transição entre a etapa da *ἐμπειρία* e a etapa de *τέχνη* e *ἐπιστήμη* não é instantânea mas exige *mobilização* – exige que se gere uma tensão para o passo ulterior da escala, para superar o que parece ser um acesso interdito à *τέχνη* ou *ἐπιστήμη* (em virtude de a *ἐμπειρία* ter a aparência de *τέχνη* ou *ἐπιστήμη* e em virtude de parecer que o que *τέχνη* e *ἐπιστήμη* poderiam propiciar está alcançado).

Em segundo lugar, a geração de *τέχνη* e *ἐπιστήμη* não parece implicar a totalidade do saber mas apenas a secção, maior ou menor, em que o espanto se deu. A crise por que a *ἐμπειρία* passa não seria, portanto, geral mas *regional*: diria respeito meramente ao âmbito da falha – de tal modo que tudo o mais pareceria ilibado, pareceria não suscitar dúvidas nem gerar problemas. Assim, o *fundo* geral, constituído por *ἐμπειρία*, pareceria manter-se ileso.

Daqui decorre que a *ἐμπειρία* nunca perde, no geral, na sua grande maioria, o carácter de evidência que atrás se viu corresponder-lhe. Neste sentido, *τέχνη* e *ἐπιστήμη* aparecem como *especificações* da *ἐμπειρία*; à partida, *τέχνη* ou *ἐπιστήμη* não aparecem como revoluções de perspectiva mas aparecem como mera focagem (que dá lugar a uma captação mais rica ou mais precisa).

Isto é: neste sentido, *τέχνη* e *ἐπιστήμη* tomariam parte numa perspectiva que se manteria, na sua grande maioria, perspectiva empírica. Logo, *τέχνη* e *ἐπιστήμη* surgiriam como prolongamento de uma perspectiva não-técnica ou não-epistémica.

Ora, o que Aristóteles descreve, quando fala do espanto como momento de arranque das ciências, é algo muito diferente disto.

Aristóteles descreve a transição entre a terceira e a quarta etapa da escala como uma *explosão de espanto*, como *um movimento de expansão de perplexidades – uma expansão que se alargaria às causas primeiras*.

Na verdade, em última análise, o projecto científico ou epistémico teria sempre de corresponder a *um projecto total* – a um projecto que não deixasse nenhuma lei ou projecção empírica por verificar. A transição do patamar da *ἐμπειρία* para o de *τέχνη* ou *ἐπιστήμη* implicaria uma *remodelação total da perspectiva*.

Esta sugestão é dada em *Met.* 983a11: a aquisição de *τέχνη* ou *ἐπιστήμη* deve revelar uma perspectiva diferente da perspectiva empírica; e não apenas uma perspectiva diferente mas uma perspectiva contrária, já que se passa de *não estar* para *estar* na posse da identidade do “quê” das coisas. Em suma: *τέχνη* ou *ἐπιστήμη* propiciariam uma *mudança global de perspectiva*.

Ora, o caso é que, embora não constitua nada do saber que pretende ter adquirido, a *ἐμπειρία* parece “funcionar” na maioria dos casos. E isto é tanto assim que se considerarmos aquilo que está especialmente em causa nesta investigação – a vida – e perguntarmos que é que a experiência da vida pode alcançar em relação à vida, então a resposta é a seguinte: se a experiência da vida é *ἐμπειρία* no sentido que aqui tentámos desenhar, pode muito bem ter-se experiência da vida (e até experiência da vida resultante de uma larga travessia perceptiva) sem saber absolutamente nada do que constitui o que quer que seja; pode muito bem ter-se experiência da vida sem saber nada do que constitui a vida (o “quê” da vida); e pode muito bem ter-se experiência da vida até mesmo sem perceber que não se percebe nada disto: julgando, pelo contrário, ter percebido tudo muito bem.

Se a experiência tem as características que enunciámos, o que a caracteriza é o facto de as suas aquisições terem que ver com a orientação no “trânsito” do que aparece – num regime de relativa distração relativamente ao “quê” do que quer que seja.

LIVRO II:
EXPERIÊNCIA DA VIDA

INTRODUÇÃO

§17

Os sentidos muito diversos da noção “*experiência da vida*”: a “*experiência da vida*” como mero *ramo da experiência* ou *toda a experiência, tal como acontece em nós, sempre já de raiz “experiência da vida”*

Um componente essencial que as secções anteriores deixaram por desenhar diz respeito ao *quadro* em que se produz o tipo de captação do *proprium* da experiência que nelas ensaiámos. Vendo bem, no quadro que as secções anteriores esboçaram, concebe-se a experiência como uma operação numa espécie de “éter”.

Se o fenómeno da experiência correspondesse meramente ao resultado da análise levada a cabo nas secções anteriores, o que teríamos seria a experiência entendida como *uma forma “solta” de constituição de um aparecimento mais complexo* e essa forma “solta” seria compreendida *independentemente daquilo a que concretamente se aplica* (e isto tanto no que diz respeito ao *teor*, quanto no que diz respeito à *amplitude* daquilo a que se aplica).

Poderíamos dizê-lo assim: segundo o modelo que vimos até agora, a estrutura da experiência constituiria algo de *invariável* e constituiria, por outro lado, em simultâneo, uma forma *abrangente*, de aplicação *geral*. Na medida em que a experiência constituiria *uma única forma* (na medida em que tem o mesmo conjunto de propriedades fundamentais *em qualquer caso*), então a forma da experiência seria susceptível de ter lugar *nos mais diversos âmbitos* ou de se aplicar *sobre os mais diversos objectos*.

Quer dizer: vista como a vimos até este ponto, a experiência poderia ser *do que quer que fosse* – na medida em que *a todos os objectos de que se tem ou se pode ter experiência se aplica a forma da experiência*. Poderia dizer-se, em suma, segundo o modelo que vimos até este momento, que a forma da experiência se aplicaria de modo *indiferenciado*.

Ora, essa consideração “abstracta” da experiência pode fazer perder de vista a possibilidade de justamente *não ser assim*.

Isto é: ela pode fazer perder de vista a possibilidade de *o quadro em que estamos constituídos em relação à experiência ser muito diferente deste registo aberto a toda a espécie de possibilidades de aplicação*.

A perspectiva em que laborámos nas secções precedentes esquece a possibilidade de *as operações próprias da experiência terem sempre lugar no quadro de uma vinculação*, por estarem sempre já voltadas para *um dado complexo de teores ou de “objectos” com uma determinada amplitude*.

Na verdade, pode muito bem acontecer que *a experiência nunca seja alheia a um quadro dessa ordem*. Isto é: pode acontecer que a experiência se caracterize sempre já por uma *grelha de determinações e por uma amplitude fixa*, não sendo de raiz indiferente nem a uma, nem à outra. E isto de tal modo que até pode acontecer que esse quadro seja justamente tal que se preste a ser fixado na forma “experiência da vida” – e que *toda a experiência, tal como acontece em nós, seja sempre de raiz uma experiência da vida* (e nunca menos do que isso).

Para seguirmos na pista desta possibilidade, consideremos o seguinte.

É notável que – mesmo quando se faz valer que a *nossa* forma de acesso é uma forma de acesso *empírica*, como as secções anteriores procuraram demonstrar – *o modelo que continua sub-repticiamente a subsistir é o modelo da experiência como algo avulso*.

Isto é: à revelia do que vimos atrás, o modelo que continua a subsistir é *um modelo em que uma mesma forma abrange ou abarca muitos “objectos”*, se dirige a *x* ou a *y* (mas não, por exemplo, a *z*) – como *uma “viagem” com vários “destinos”*. O modelo que subsiste é, em suma, *um modelo que assenta no carácter distributivo da forma da experiência*.

Neste sentido, a experiência incidiria sobre alguns “conteúdos” (ao mesmo tempo que deixaria de fora todos os “conteúdos” em que não incidisse), constituiria ramos, consistiria em pequenos *focos isolados*, etc.

Na verdade, é assim – i.e., seguindo subtilmente o *modelo de experiência avulsa* – que habitualmente se tende a conceber a experiência. Quando falamos de “uma experiência” ou de “experiências”, o modelo que inconscientemente aplicamos faz sobressair o carácter *pontual* ou *circunscrito* do que aparece ou do que ocorre. O termo “experiência” isola habitualmente uma ocorrência *singular* – uma ocorrência que é *apartada do resto das ocorrências*. O que com isso se salienta é um certo carácter *excepcional, excêntrico*; por “experiência” toma-se, por assim dizer, algo de perfeitamente localizado, destacado, díspar, etc. Tem-se experiência de *x* mas não de *y* ou *z*, etc.

O que isto quer dizer é que, no sentido habitual do termo, “uma experiência” é algo que aparece como uma “ilha” no meio de um “mar” de ocorrências que *não têm a forma da experiência*.

É isto que, daqui em diante, importa reconsiderar. E é no âmbito desta reconsideração que entra em cena o conceito de “experiência da vida”.

Vendo bem, a noção “experiência da vida” pode acolher *sentidos muito diversos*, eventualmente contraditórios entre si. Isto tem que ver com o facto de poder ser abordada de vários ângulos, que modificam muito significativamente a nossa perspectiva a seu respeito.

Não cabe considerar aqui todas essas perspectivas. Mas há alguns aspectos que devemos pôr em destaque.

Ao considerarmos habitualmente a “experiência da vida”, tendemos a supor que estamos a falar de *um campo de aplicação particular, de algo como um ramo da experiência geral*, se assim se pode dizer.

Essa perspectiva não se acha desmentida nas secções precedentes. De facto, o modelo que vimos até agora sugere justamente que a) *a experiência pode ter diversos “objectos”* (pode ser de diversas “coisas” e ter diversas amplitudes de aplicação) e que b) *entre os “objectos” possíveis da experiência se encontra também o “objecto” “vida”*.

Nesta óptica, *a noção “experiência da vida” compreenderia a contracção de dois termos* (“experiência” e “vida”) *sem qualquer nexó essencial entre si*.

A “vida” não seria mais do que um mero tema ou um domínio possível da experiência. Dito de outro modo: a “vida” seria algo como *um “objecto” entre outros, que se limitaria a ser entendido sob a matriz da experiência, como uma variação dessa matriz*, etc.

Mais ainda: não apenas a experiência da “vida” seria uma mera *variedade* de experiência (de entre uma variedade de outras experiências possíveis), como seria *um ramo facultativo* – *um ramo que se poderia constituir em “objecto”* ou não.

Ao mesmo tempo, isto quereria dizer que *não haveria qualquer relação de interacção ou coordenação entre os diferentes “ramos”*. Ou seja: a constituição de experiência de qualquer “objecto” não estaria dependente de uma eventual constituição de experiência da “vida” – e o contrário seria igualmente verdadeiro. No limite, a experiência de qualquer “objecto” (e, assim também, a experiência da “vida”) seria uma experiência *avulsa*, completamente *isolada*.

da experiência de qualquer outro “objecto” (i.e., sem interferir de modo algum com a experiência de qualquer outro “objecto”).

É claro que este modelo de *constituição separada* da experiência e da vida (que os concebe como *dois domínios separados* – “experiência” e “vida” – susceptíveis de se *juntarem, cruzarem*, etc.) chama a atenção para o facto de *termos habitualmente noção de qualquer coisa como uma experiência da vida*. Isto quer dizer que estamos constituídos de tal modo que *a vida é algo de que se tem experiência* e faz sentido falar de algo como ter-se “experiência” da “vida”.

Isto é: mesmo que fosse assim (mesmo que se aplicasse o modelo que vimos até agora), a “vida” traria algo à equação, já que *a “experiência” da “vida” se distinguiria de todas as outras variações de experiência possíveis*. Na medida em que *não seria idêntica* a nenhuma das outras variações de experiência possíveis, então caberia à “experiência da vida” ser uma experiência *particular, específica*, etc. Porém, seja como for, a variação não seria mais do que uma mera *variação quanto ao “objecto”* (quanto ao teor e à amplitude). A matriz fundamental da experiência seria *univer-salmente válida* (e aplicável a *todos* os “objectos”). E o que a “experiência” da “vida” traria de particular e específico seria algo *secundário*, um caso *particular* dessa matriz fundamental, etc.

Acontece que, ao considerar mais detidamente este modelo (e o facto de estarmos familiarizados com algo como a “experiência” da “vida”), resulta que *toda a compreensão que se tem disso mantém aberta ou indeterminada a relação que a “vida” tem com a “experiência”*.

Na evidência de que temos uma noção de “experiência” da “vida” está totalmente por compreender *como é que a vida tem que ver com a experiência, como é que a experiência da vida se distingue de todas as outras modalidades de experiência, a que “objecto” se refere*, etc. Fica igualmente por esclarecer *se a vida desempenhará algum papel na constituição da experiência* e, no caso de uma resposta positiva, *que papel desempenha a vida na constituição da experiência*.

O carácter óbvio, vago, desfocado e equívoco da noção habitual de “vida” – Abordagem preliminar à noção de “vida”: a unidade máxima do aparecimento, na primeira pessoa

Se não estamos a ver mal, a perspectiva que habitualmente se tem quando se compreende a “vida” como *um mero campo de aplicação entre outros* (como um mero “objecto” possível da experiência) corresponde a uma forma muito peculiar de relação com aquilo que está em causa na noção de “vida”.

Todo este modelo de constituição separada da experiência e da vida parece assentar na pressuposição de que *se sabe muito bem de que é que se trata quando se fala da “vida”* – i.e., de que a “vida” tem um carácter óbvio.

Ora, se tentarmos identificar um pouco mais precisamente o que está em causa quando se fala na “vida”, surgem *problemas*.

É que o conceito de “vida” também *admite diversos usos* e também *se aplica a diversos campos*; é que também ele *se dispersa por uma constelação de fenómenos eventualmente distintos ou contraditórios entre si*.

Na verdade, *a forma como habitualmente usamos o conceito de “vida”* – e percebemos como, entre outros, também a vida pode ser um objecto da experiência, de tal modo que há qualquer coisa como uma experiência da vida, etc. –, *ressente-se deste carácter vago, desfocado, equívoco, etc.*

Este ponto é particularmente importante para o complexo de questões que aqui pretendemos analisar em relação à “experiência da vida”.

Com efeito, *é justamente esse carácter vago* (desfocado, equívoco, etc.) *do que está em causa na “vida”* (os contornos pouco definidos, essa relação frouxa com o que constitui a vida, etc.) *que faz que seja igualmente frouxo o nexa entre “experiência” e “vida” no conceito mais comum de “experiência da vida”*.

Como ficará mais claro na continuação, uma análise de como está constituído o fenómeno da “vida” acabará por apurar que *o nexa com a experiência não é, de modo nenhum, frouxo nem facultativo*. O que se apura é, de facto, o contrário: que *toda a “experiência” é sempre já “experiência da vida”* e, assim também, que *a vida tem, de raiz, a estrutura ou a forma da “experiência”*.

Se tivermos em conta o modelo de constituição separada da experiência e da vida, o que se desenha é que os “objectos” da experiência não afectam de modo nenhum a “forma” da experiência (precisamente na medida em que a mesma “forma” se aplica a uma variedade de “objectos”, que a “forma” é independente dos “objectos” a que se aplique, etc.). O que isto parece querer dizer é que o que “objecto” – qualquer que ele seja – *não desempenha nenhum papel na constituição da experiência.*

Porém, o que nos interessará considerar mais detidamente nas secções que se seguem é que *a vida não é apenas um campo secundário ou periférico*, onde se ganhem meramente determinações *acessórias* ou *suplementares* a uma matriz fundamental.

Na verdade, o horizonte que de seguida se abrirá *altera radicalmente o modo como o fenómeno da “experiência” nos aparece*; e isto de tal modo que, se deixássemos esta possibilidade por considerar, não só a) *o fenómeno da “experiência” nos apareceria incompleto e mutilado de uma parte do que o compõe*, como b) *poderíamos deixar simplesmente escapar os factores que modificam o modo como a experiência nos aparece* e que – e este é o ponto decisivo – *a põem a ser, de certo modo, o contrário de algo abstracto e independente daquilo que tem por “objecto”.*

É que, se não estamos a ver mal, como numa secção anterior já tínhamos mencionado de passagem, *as operações próprias da experiência têm lugar no quadro de uma vinculação. A experiência está, desde a raiz, sob a pressão de quesitos e a sua constituição responde a exigências.*

O que isto indica é que a experiência não é, por assim dizer, de “geração espontânea”. Muito pelo contrário: *a experiência está fundada sobre (ou é dependente de) uma estrutura fundamental que ultrapassa o seu âmbito.*

Ora, como veremos mais detalhadamente na continuação, *a “vida” é precisamente isso que define ao mesmo tempo a circunscrição do teor e da amplitude dos “objectos” para que a experiência está sempre já voltada.*

Daqui decorre que *a “experiência da vida” não é algo de facultativo* (algo que se poderia constituir em objecto ou não), tal como *não é algo sem qualquer intervenção sobre os restantes ramos da experiência. Qualquer “ramo” da experiência está, vendo bem, dependente da “experiência da vida”, subordinado a ela; a constituição da experiência do que quer que seja não está à revelia da experiência da vida, etc.*

Para percebermos isto, é indispensável dar lugar, mesmo que de forma muito genérica, a vários aspectos da *equivocidade* do conceito de “vida”.

A vida pode ser entendida no quadro da *scala naturæ* (i.e., no quadro da sequência *esse – vivere – percipere/sentire – intelligere*).³⁴

“Vida” significa, no quadro da *scala naturæ*, um determinado *modo-de-ser* que faz parte de um *complexo de modos-de-ser* que tende a aparecer-nos a) como *esgotando todas as possibilidades de modos-de-ser* e b) como tendo carácter tal que *os modos mais complexos só são possíveis em relação aos menos complexos, que vêm transformar na superveniência que os excede*.

Não estamos neste passo em condições de considerar em toda a extensão a que questão ou complexo de questões responde esta escala, de que modo está esta escala formada ou, em especial, que “lugar” ocupa a vida na escala. Interessa mostrar apenas, muito brevemente, dois aspectos que a escala expõe.

Por um lado, que o que está em causa na *scala naturæ* é uma *precedência* de uns níveis da escala sobre outros. A *scala naturæ* apresenta uma etapa como sendo uma *dedução* da anterior. Assim, *essere* tem precedência sobre *vivere*, que por sua vez tem precedência sobre *sentire*, que tem enfim precedência sobre *intelligere*.

O que a *scala naturæ* parece apontar é que *essere* é condição de possibilidade de *vivere*, *sentire* e *intelligere*, que *vivere* é condição de possibilidade de *sentire* e *intelligere* e que *sentire* é ainda condição de possibilidade de *intelligere* – de tal modo que, invertendo a esca-

³⁴ Não interessa fazer aqui uma historiografia nem da noção formal “*scala naturæ*” nem das múltiplas desformalizações que mereceu ao longo da história. Uma historiografia exhaustiva mostraria, antes de mais, um questionamento quanto à origem (quer à própria origem da noção, quer à origem do uso operativo de algo como uma *scala naturæ*): se alguns autores referem o *Timeu* de Platão, outros citam o *De Generatione Animalium* de Aristóteles, por exemplo. Ao mesmo tempo, uma historiografia exhaustiva como a de Lovejoy (*The great Chain of being. A Study of the History of an idea*. 1969. Cambridge: Harvard University Press) mostra também uma incrível variedade de escalas muito distintas entre si – quer em relação ao cardinal de níveis de que é composta, quer em relação aos conteúdos que ocupam os diversos níveis –, tudo isto consoante os diversos autores e as diversas épocas que se debruçaram sobre o tema. Ora, o que nos interessa neste passo é apenas fazer notar que o formato que estamos aqui a adoptar (*esse – vivere – percipere/sentire – intelligere*) corresponde à fixação produzida em textos como os de Mezger (*Quatuor gradus naturae: esse, vivere, sentire, et intelligere*, Salisburgum: Mayr, 1664) ou de Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, Textum Leoninum Romae, 1889, q. 76, a. 4, ad 3) e que aquilo a que estamos em geral a apelar ao fazer uso desta noção é a uma estrutura fundamental que espontânea e anonimamente domina o modo como estamos constituídos.

la, *intelligere* não é possível sem *sentire*, *vivere* e *essere*, que por sua vez *sentire* não é possível sem *vivere* e *essere* e que, por fim, *vivere* não é possível sem *essere*. Dito por outras palavras: *tudo o que é vivo teria a propriedade de ser, tudo o que sente teria a propriedade de ser e de ser vivo e tudo o que tem intelecto teria a propriedade de ser, de ser vivo e de sentir*.

Por outro lado, no entanto, os diversos patamares não se influenciam *unidireccionalmente* – do *essere* (que *compreende* todas as outras camadas) ao *intelligere* (que é *compreendido* por todas as outras). O caso parece, aliás, ser o contrário.

Ainda que “o que é” não dependa de ser “vivo” para “ser”, *depende de ser “vivo” para ter perspectiva sobre o facto de “ser”*.

Isto é: a escala sugere que há algo como uma *estrutura retrospectiva* de acesso à etapa precedente – isto de tal modo que um ser “não vivo” não tem qualquer perspectiva sobre o facto de ser, que um ser “não sensível” não tem qualquer perspectiva sobre o facto de “estar vivo” e que um ser sem intelecção não tem qualquer perspectiva sobre o facto de ser um “ser vivo sensível”.

Ora, entendida neste sentido meramente formal (no sentido de constituir um *modo-de-ser* e de constituir um modo-de-ser que *abre perspectiva sobre “o que é”*), a vida deixa aberto o horizonte para uma miríade de formas de abordagem (e tanto quer dizer também para uma miríade de concepções, de ângulos, etc.), consoante as disciplinas que sobre ela se debruçam, consoante os seus pressupostos teóricos e morfologias, etc.

Na verdade, há uma incrível variedade de disciplinas que se dedicam à vida. Porém, aquilo que notamos, ao considerar individualmente cada uma dessas disciplinas, é que elas introduzem um movimento de *restrição de âmbito* – o movimento de restrição de âmbito que diz respeito ao próprio conceito operativo de “vida” que cada uma aplica.

O que daqui resulta é que nenhuma disciplina esgota de modo nenhum a “vida” enquanto objecto de estudo. Na verdade, cada disciplina deixa em aberto o horizonte para *uma miríade de outros ângulos e outros métodos de abordagem – expresso na miríade de outras disciplinas que versam precisamente o “mesmo” assunto a partir de outros ângulos e de outras abordagens* –, assim como deixa de fora *tudo o resto* que constitui a vida (tudo o resto que compõe isso a que habitualmente nos referimos quando falamos de “vida”).³⁵

³⁵ Considere-se, por exemplo, a *biologia*. Por mais que a biologia tenha por objecto a vida, a verdade é que o objecto “vida”, considerado a partir da óptica da biologia, deixa de fora todo um conjunto de as-

É neste sentido que o conceito de “vida” pode ser equívoco – e pode ser equívoco precisamente porque se presta a usos ou a ângulos de abordagem que são, por vezes, totalmente incompatíveis entre si.

Ora, o sentido da noção de “vida” que aqui se terá em mente é muito diferente do que vimos até agora. O sentido que aqui se tem em mente é o fenómeno da “vida” *como de cada vez é tido na primeira pessoa* e que *tem um carácter de totalidade*.

Vejamos um pouco melhor o que queremos dizer com isto.

A “vida”, no sentido do termo que aqui temos em jogo, corresponde à *unidade máxima do próprio aparecimento* – na medida em que não se encontra *dispersa*, como uma “ilha” totalmente perdida em si mesma e privada de qualquer relação com o que se situa para lá de si. E, como veremos melhor na continuação, esta *unidade máxima na primeira pessoa (a vida)* produz uma *unificação global de tudo o que aparece, constituindo um único horizonte*.

É verdade que, por outro lado, essa *unidade máxima na primeira pessoa* se distingue por ser apenas isso: a *unidade máxima na primeira pessoa* – e tanto quer dizer: *uma ínfima parte no meio de um maciço de realidade com dimensões absolutamente esmagadoras em relação às suas*.

Ao falar de vida, neste sentido, o que está sempre já em causa é a forma de acontecimento em que cada um dá por si, em que cada um está atirado, em que se está sempre já posto, etc.

Mas não apenas isso. Trata-se, na verdade, de algo de *exclusivo* (de algo de *particular*, de *privado*, de *pessoal*, etc.) – de algo que, de certo modo, *se atravessa pelo próprio pé*, que é meramente desse a quem pertence ou que nela está atirado, etc.

Mais: trata-se precisamente de algo que está *encerrado* nesse a quem pertence, que nela está atirado ou em que dá por si. Isto é: trata-se de algo que *impassível de ser passado a outro* (de algo que é *incomunicável*, insusceptível de ser transmitido ou partilhado, etc.).

Mas, mesmo sendo assim, isso não impede que *tudo quanto a exceda* – e em relação ao qual tem as dimensões de um ínfimo recanto – *também faça parte dela e esteja incluído na*

pectos que compõem a vida, tal como a entendemos habitualmente – e, com isso, pode muito bem acontecer que os aspectos que deixa de fora sejam aspectos essenciais para compreender isso a que habitualmente nos referimos quando falamos de “vida”.

unidade máxima na primeira pessoa que aqui pretendemos pôr em destaque. Isto é: trata-se de algo que tem carácter de totalidade.

Por um lado, a vida não é algo que esteja de tal modo fechado em si que não tenha qualquer relação com o exterior. A vida – mesmo no sentido de “isso que corresponde a cada um” – é algo que está englobado num campo de realidade muito mais vasto.

Mas não está englobado nesse campo mais vasto como se tivesse posto numa relação de *radical heterogeneidade* em relação a ele. Pelo contrário: como veremos mais precisamente na continuação, a vida está constituída de tal modo que *tudo lhe é interior, tudo faz parte dela*, etc. – isto na medida em que tudo o que aparece assume, de certo modo, um *papel* nela.³⁶

Não se trata neste passo de discutir este aspecto com qualquer preocupação de tentar compreender os seus meandros – esta peculiar instância de propriedade a que cada um chama *a sua vida* e, ao mesmo, também, “*a*” *vida*. O que interessa assinalar é que, com tudo o que tem de paradoxal, de difícil de determinar e de entender, *constitui um fenómeno central no acontecimento em que nos achamos constituídos* – neste *εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι* que (como se diz em *Met.*, 995a) é o que nós somos.

O que se trata é precisamente de tentar focar este peculiar fenómeno, de perceber melhor os seus traços, na medida em que é em relação a ele que se pretende averiguar o nexo de ligação à experiência – e tanto quer dizer também o nexo de ligação da experiência a esta peculiar forma de *totalidade*.

Em suma: o que está em causa quando se aborda a “experiência da vida” (i.e., quando se foca o nexo entre “experiência” e “vida”) não é, como se verá claramente na continuação, apenas uma *região de contacto* entre *duas instâncias nucleares alheias uma à outra*. É, na verdade, algo muito diferente, a saber: *que vida” e “experiência” não podem ser plenamente compreendidas isoladamente.*

³⁶ Toca-se aqui uma paradoxal propriedade da unidade máxima, na primeira pessoa, a que chamamos “vida”: *o facto de corresponder a qualquer coisa semelhante a uma fita de Möbius*, i.e., *o facto de se caracterizar pela estranha possibilidade de o envolvente ser envolvido e vice-versa, de o interior se revelar exterior e o exterior interior*, etc. A este propósito, ver Silva, N., *Identidade e vida em Virginia Woolf: uma análise da expressão literária de um problema filosófico*, Tese de Doutoramento, UNL, Lisboa, 2011, p. 73-85.

A experiência só se manifesta tal como efectivamente tem lugar quando é percebida na sua relação com a vida e, inversamente, a vida só se manifesta como efectivamente tem lugar na sua relação com a experiência.

Há, e será isso que as secções seguintes tentarão pôr a claro, um *entrettecimento*, uma *mútua implicação*: a *compreensão do que está em causa na “vida” está incompleta e desfocada sem a compreensão simultânea do que está em causa na “experiência” e a compreensão do que está em causa na “experiência” está incompleta e desfocada sem a compreensão simultânea do que está em causa na “vida”*.

O que se deixará ver é que, se levarmos este modelo até às suas últimas consequências, *a experiência do que quer que seja é, no limite, sempre experiência da vida* – e tanto quer dizer: *está na dependência da vida, está assente sobre as fundações da vida, tem a vida por base e por objecto*, etc. E, assim também, *a vida está constituída no modo de uma experiência da vida* – e tanto quer dizer: *está na dependência da experiência, está assente sobre as fundações da experiência, tem a experiência por base, tem por inerência ou de raiz a forma da experiência*, etc.

O que se tratará de saber nas secções posteriores é *como é que isto se dá*.

A resposta à pergunta “*como é que «experiência» e «vida» só se manifestam tal como efectivamente têm lugar na sua relação uma com a outra?*” é a que guiará todos os passos que daremos daqui em diante. E a resposta a essa pergunta passará por uma análise atenta de alguns aspectos fundamentais da “*morfologia*” e da “*fisiologia*” da “*experiência*” – e tanto quer dizer: de alguns aspectos fundamentais da “*morfologia*” e da “*fisiologia*” da “*experiência da vida*”.

II: EXPERIÊNCIA DA VIDA

PRIMEIRA PARTE

§19

A experiência, tal como tem lugar em nós, está vinculada a um quadro determinado quanto ao *teor* e à *amplitude* – O âmbito das *totalidades* a que a experiência e a organização da experiência dizem respeito – O desfazamento entre a *magnitude do empreendimento da ἐμπειρία* e as *características das determinações disponíveis: o modelo “alfabético”*

Podemos resumir a inflexão que se começou a desenhar na introdução deste segundo livro do seguinte modo: *a experiência* – entendida como uma *forma solta* – *pode corresponder a muito diversos quadros de aparecimento*, consoante *as variações do teor e da amplitude que determinam o seu modo e o seu campo de aplicação*. Neste sentido, a experiência – a forma da experiência, tal como procurámos defini-la – *é insuficiente para determinar o quadro de aparecimento em que se está*.

Ao contrário do que fica sugerido a partir da noção de experiência como “forma solta” (ou de um entendimento distraído do que significa o facto de estarmos sempre num ponto de vista empírico), *a experiência, tal como tem lugar em nós, está vinculada a um quadro determinado* (tanto no que diz respeito ao seu *teor*, quanto no que diz respeito à sua *amplitude*), de tal modo que tem sempre lugar nesse quadro.

Sucedee, entretanto, que esta inflexão tem ainda um carácter puramente formal e muito vago.

Para compreender de modo mais agudo o que está em causa, falta ver, em concreto, a) *de que variações quanto ao teor e à amplitude estamos a falar* (i.e., que variações são relevantes, como é que mudança do “leque” do teor e da amplitude da experiência pode dar lugar a resultados – ou a “experiências” – muito diferentes entre si, etc.) e b) *que multiplicidade de factores de fixação* (tanto do *teor*, quanto da *amplitude*) *são determinantes na definição do quadro a que a experiência, tal como sempre tem lugar em nós, está vinculada*.

Assim, num primeiro momento, trata-se de focar mais detidamente as *variações* de que podem resultar “mundos” muito diferentes entre si e muito diferentes daqueles com que estamos familiarizados. Num segundo momento, trata-se de focar a peculiar figura de *contração* – contração relativamente ao universo de realidades em causa no primeiro momento – que está consagrada na forma como em nós tem lugar o fenómeno da experiência.

Comecemos por considerar a questão da *amplitude*.

Por um lado, o domínio a que a experiência se estende (o domínio que a experiência “cobre”, o território sobre o qual se exerce, etc.) *pode ser muito diverso*. E pode ser muito diverso em relação a *duas variáveis fundamentais*: uma determinada “mancha” (ou amplitude) *no espaço* e uma determinada “mancha” (ou amplitude) *no tempo*.

Vendo bem, *o âmbito das totalidades a que a experiência é relativa* – o tamanho espaço-temporal do território da *ἐμπειρία*, o facto de a sua amplitude global ser mais limitada ou mais extensa, ser rígida ou, pelo contrário, flexível, etc. – *interfere com a organização da experiência*.

Quer dizer: por um lado, está em causa uma pergunta pelo âmbito ou pela amplitude da experiência – uma pergunta pelo seu *limite máximo*: *até onde se estende?*, *quais são as suas dimensões?*, etc. Por outro lado, *a própria organização da experiência depende da amplitude global a que se refere*, de tal modo que, consoante a amplitude global a que se refere, há *várias possibilidades de organização da experiência*.

O facto de a experiência envolver sempre uma “*explosão*” das dimensões do que fica dado por assente (e implicar sempre a assunção de *naturezas permanentes, correspondentes à forma da “lei” empírica*) não impede que quer a) o *terminus ad quem* da “explosão” (ou o “território” domesticado pela captação empírica) quer b) o “prazo de validade” dos estados-de-coisas-permanentes (ou o “horizonte temporal” a que a projecção empírica diz respeito) possam ainda corresponder a *amplitudes muito diversas*. Mais: estas diferentes possibilidades configuram também muito diversas possibilidades de conformação do ponto de vista empírico – ou seja: configuram “experiências” com características muito diversas.

Ou seja: por uma parte, a experiência é sempre relativa a uma “*totalidade*”; mas, por outra parte, a totalidade a que a experiência é relativa pode ter diversas *dimensões*. E consoante o âmbito ou a amplitude a que a totalidade em causa se reporte, a experiência pode resultar em coisas muito diferentes.

Isto é assim quanto à amplitude da experiência (fixada por este ou aquele ângulo de abertura, mais ou menos abrangente, etc.), mas é também assim no que diz respeito ao *contraste* entre *experiências com um ângulo fixo* (seja ele maior ou menor) e *experiências que não estejam vinculadas em matéria de ângulo e tenham possibilidade de modificar a sua própria abertura ou amplitude*.³⁷

Mas este é somente um primeiro aspecto.

Só por si, o “território” (a amplitude espaço-temporal) da *ἐμπειρία* não basta para determinar que formações empíricas (que rede de projecções, etc.) se produzem no seu quadro.

Com efeito, *a mesma delimitação da amplitude* (no sentido do termo que agora mesmo vimos – i.e. no sentido da delimitação espaço-temporal) *pode corresponder a muito diversas configurações consoante o cardinal de determinações que estão em jogo e que entram na composição da ἐμπειρία*. Tudo depende da *densidade e da variedade de determinações que “povoam” o território e são convertidas em projecções empíricas*.

Ora, esta variedade quanto à multiplicidade das determinações envolvidas (e à trama de projecções empíricas que dela resultam) depende de diversos factores. Foquemo-las num rápido esboço – e com a precisão que é possível num esboço desta ordem.

Em primeiro lugar, *o tecido da ἐμπειρία depende do próprio conteúdo da αἴσθησις*.

Mesmo sem entrarmos numa análise detida, resulta claro que a mesma forma empírica pode aplicar-se a quadros de *αἰσθήσεις* muito diferentes entre si e com resultados (*termini ad quos* das percepções empíricas, quer dizer, um tecido de estados-de-coisas-permanentes) muito diversos.

³⁷ Para se perceber bem o que está aqui em causa, tenha-se presente o seguinte: nada impede que um campo de *ἐμπειρία* esteja constituído em posição fixa e com um raio de alcance de, por exemplo, dez metros quadrados. Isso não prejudica a possibilidade de constituição de uma *ἐμπειρία* que, em relação ao raio de alcance temporal, seja muito semelhante àquela com que estamos familiarizados. Inversamente também nada impede, por exemplo, que um campo de *ἐμπειρία* com um raio de alcance espacial muito semelhante ao nosso constitua estados-de-coisas permanentes com um prazo de validade muito mais reduzido – porque o próprio ângulo de abertura temporal só vai até um certo limite (não tem a forma de prolongamento indefinido que nos é próprio). Se for assim, haverá excesso sobre a *μνήμη*, transgressão do dado e *ἐμπειρία* (mesmo que uma *ἐμπειρία* com uma constituição algo diferente). Mas o resultado dessa *ἐμπειρία* (aquilo em que se fica deposto por força da transgressão empírica) distinguir-se-á por ter um recorte muito diverso daquele que espontaneamente tendemos a tomar por inerente à *ἐμπειρία*.

A variação passa desde logo pelas diferentes conformações dos limiares perceptivos, pelos diversos tipos de “malha” que pode ter a “rede” do *αἰσθάνεσθαι*, etc.

Mas passa também pela possibilidade de haver diversas conformações no que diz respeito aos *sentidos* que intervêm na constituição da *αἴσθησις*. Na verdade, nada impede que estes sentidos possam ser em maior ou menor número do que aqueles a que estamos habituados – e com determinações de que não fazemos a mais pequena ideia.

Em segundo lugar, aquilo que resulta da *ἐμπειρία* também depende da *forma como se produz a conversão de αἰσθήσεις em μνήμη* (i.e., também depende da forma como a *μνήμη* cobre o património da *αἴσθησις* e envolve ou não um certo *afunilamento* ou *simplificação* da multiplicidade da *αἴσθησις*).

Em terceiro lugar, o tecido da *ἐμπειρία* também depende da *amplitude das “malhas” de captação e registo das πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος que constituem propriamente a base da ἐμπειρία*.

Quer dizer: o tecido da *ἐμπειρία* depende igualmente do *grau de acuidade na leitura de semelhanças* no curso da história perceptiva – que pode variar muito significativamente e, dessa forma, dar lugar a resultados empíricos (a complexos de projecção empírica) muito diferentes.

Ora, este processo de leitura das sequências perceptivas (ou melhor: da sequência mnésica) depende, em larga medida, *dos complexos de determinações e ângulos em que se organiza – i.e., da variedade e complexidade das determinações* em função das quais se produz – a comparação dos dados perceptivos.

A comparação dos dados perceptivos não decorre pura e simplesmente das próprias determinações estésicas ou mnésicas que estão na sua base. De facto, depende em grande parte do *complexo de determinações categoriais* que intervém na *colação* dos dados empíricos – e isto tanto no que diz respeito a) àquilo a que podemos chamar as “*grelhas de comparação*”, quanto no que diz respeito b) à forma da comparação ser *mais ou menos apertada* (e se aproximar ou se manter mais afastada de pôr em agudo confronto “tudo com tudo”).

De tudo isto resulta que *uma “mesma” “mancha”* (um “mesmo” “território” espaço-temporal de *ἐμπειρία*) *pode corresponder a “malhas” de projecção empírica muito diversas – mais simples e pobres ou mais complexas e ricas – consoante a conjugação destes factores.*

Mais: não se trata apenas da possibilidade de – dentro do “mesmo” “território” espaço-temporal – a variação destes factores dar lugar a redes de projecção empírica bastante diferentes. Na verdade, o que está aqui em causa é que *até mesmo as experiências com idêntica esfera de aplicação espaço-temporal podem ser tão contrastantes entre si que os respectivos “mundos” (quer dizer: os quadros de realidade que lhes correspondem) têm muito pouco a ver uns com os outros.*

Mas isto é ainda só uma muito pequena parte do que importa ter em vista.

Com efeito, aquilo a que nos referimos quando falamos dos diferentes “leques” de determinação que “povoam” a esfera da *αἴσθησις* e da *μνήμη* e que entram na conformação da *ἐμπειρία* tem que ver não apenas com questões de *cardinal* (ou, como dissemos, com a malha da “rede” da *αἴσθησις* ou da própria *μνήμη*), mas também com diferenças em relação à *forma como se acha constituída a multiplicidade das determinações* que compõe a base da projecção empírica.

Poderia acontecer que a multiplicidade do que aparece (que como vimos, está sempre na base da projecção empírica) tivesse tal natureza que fosse composta por determinações *absolutamente singulares e irrepetíveis*.

Quer dizer: *poderia acontecer que cada αἴσθησις tivesse um conteúdo próprio e inteiramente original.*

Contudo, e para que esse conteúdo pudesse dar lugar a qualquer coisa como *πολλὰι μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος* (sem as quais, como vimos, não há *ἐμπειρία*), seria indispensável que *o conteúdo único e original de cada αἴσθησις tivesse alguma afinidade ou semelhança com outras* (algo de *comum*, que pudesse ser *identificado*, etc.) e, desse modo, pudesse constituir a base para a *τοῦ ὁμοίου μετάβασις* que sempre está no fulcro da *ἐμπειρία*. Neste caso, o problema estaria justamente em saber *como é que diferentes determinações absolutamente originais poderiam ter algo de semelhante entre si* e como poderiam dar lugar a *πολλὰι μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος*.

Para se perceber o que está em causa nesta primeira possibilidade, digamos que este seria um regime de determinação correspondente a um puro *nominalismo*.

Num tal regime não haveria qualquer espécie de repetição de determinações. Cada *αἴσθησις* teria o seu apresentado próprio, completamente novo relativamente a qualquer outro.

Ora, não é assim que estamos constituídos.

Note-se que isto não quer dizer que não possa dar-se o caso de o nominalismo ter razão e de o “mundo” se renovar a cada instante, de tal modo que tudo o que nos aparece é de cada vez outro, absolutamente outro, sem nada de comum com o que quer que seja. O que dizemos é que, *mesmo que seja assim* (i.e., mesmo que tudo seja sempre novo a cada instante), *não estamos em condições de aceder a ele de tal modo que acompanhemos a permanente inauguração de tudo* (a absoluta singularidade de cada instante e de cada “coisa” – ou melhor, de cada componente da realidade).

Com efeito, as *αἰσθήσεις* e as *μνῆμαι* acham-se constituídas de tal modo que, em vez de terem de cada vez um apresentado ou um conteúdo absolutamente original, *recorrem repetidamente às mesmas determinações ou aos mesmos “conteúdos”*.

O que estamos a procurar sublinhar é o facto de *o cardinal das determinações que preenchem a multiplicidade de αἰσθήσεις e de μνῆμαι* que temos *ser consideravelmente menor do que o cardinal da multiplicidade do que aparece*. Por outras palavras: *há repetição das mesmas determinações numa multiplicidade de instanciações delas* – e a diferença entre estas últimas não passa por terem cada uma um conteúdo absolutamente singular ou original, mas sim por terem *uma determinação complexa correspondente a qualquer coisa como uma combinação*.³⁸

³⁸ Ao contrário do que pode parecer, uma determinação sensível que se achasse absolutamente isolada – por exemplo, a impressão de uma dada matiz de uma cor – não teria nada de “individual”, no sentido que habitualmente damos a este termo. O que a torna indivisível nesse sentido *é a sua ligação ou o seu cruzamento com toda uma série de outras determinações*. Ou, como também podemos dizer, o que a torna “indivisível” é todo um complexo de relações entre a determinação em causa e muitas outras. Quer dizer: de maneira nenhuma sucede o que corresponderia a termos impressões sensíveis propriamente “singulares” ou individuais (só por si, independentes de tudo o mais, estritamente únicas: um “este” absoluto e inconfundível, etc.). Ora, não se discute aqui *se há ou não determinações singulares* – i.e., se há ou não determinações que correspondam a ou identifiquem uma – e não mais do que uma – ocorrência de algo. Tampouco curamos de discutir aqui se entre as representações que nós mesmos temos – entre as determinações a que acedemos – há ou não há algo dessa ordem. E na verdade também não estamos a tentar negar que tenhamos a ideia de individualidade ou de singularidade absoluta. O que dizemos é que, *a haver em nós (naquilo a que acedemos) determinações propriamente singulares*, a) *tais determinações constituem uma excepção*; b) *elas estão inseridas num quadro geral, muito mais abrangente, de determinações repetidas que constituem a maioria do que nos aparece* e c) *é apenas no âmbito de um quadro de determinações repetidas (e por referência a ele, em contraste com ele, em contraponto com ele, etc.) que está constituída para nós a esmagadora maioria do que nos aparece como “realidades singulares”* – e isto de tal modo que d) *na maior parte dos casos a singularidade não é simples, mas o contrário: resulta do cruzamento de determinações*. O que faz de um dado azul

Para caracterizar melhor a possibilidade que aqui levantámos, consideremos a semelhança entre o que estamos a procurar desenhar e aquilo que se passa com a *língua* – uma semelhança que nos permite designar a possibilidade a que aqui fazemos referência como *modelo “alfabético”*.

Poderia acontecer que a multiplicidade da língua fosse feita de *determinações sempre novas* (sempre *novos sons* – de tal modo que a “floresta” a perder de vista das palavras e das línguas correspondesse a um conjunto de diferentes sons com cardinal não inferior ao de tudo o que é diferenciável nesta matéria: o cardinal de todos os diferentes elementos de todas as palavras de todas as línguas).

Acontece, porém, que a multiplicidade da língua recorre a algo como um “alfabeto” de determinações.

Vejamos um pouco melhor o que isto quer dizer.

Em primeiro lugar, o que parece que caracterizar a linguagem (na sua *pujança* – no “festival de multiplicidade” que imediatamente chama a atenção em cada língua e que, por maioria de razão, parece caracterizar as diferentes línguas e, *a fortiori*, a totalidade delas – a totalidade das línguas vivas, mortas e por constituir: *toda a multiplicidade de Babel*) é uma *diversidade* a perder de vista. De tal modo que na experiência mais habitual da língua, a última coisa que nos ocorre é a possibilidade de *toda a multiplicidade de Babel corresponder à variação de um conjunto de elementos com cardinal de pouco mais de vinte*.

Quando aqui falamos de alfabeto, o que está em causa não é um sistema de notação de sons (que é muito variável, até mesmo porque, ainda que já se esteja na pista de qualquer coisa como uma notação propriamente fonética, a tendência é, muitas vezes, para ficar por notações silábicas – i.e. para não chegar à identificação dos elementos últimos). O que temos em mente é o próprio conjunto dos “fonemas” ou dos componentes elementares que se repetem na composição de todas as sílabas, de todas as palavras, de todas as línguas. Ou seja: o que temos em mente é o extraordinário facto de *toda a multiplicidade de Babel poder estar composta por simples combinação de um conjunto de elementos com cardinal tão reduzido*.

Ora, sendo assim, resulta também claro para que é que aponta o conceito de “alfabeto de determinações” – do alfabeto de determinações que forma a apresentação de que dispomos:

este azul, bem diferenciado, não é o próprio azul, mas sim o ser a cor disto e daquilo, com estas e aquelas características, nesta e naquela posição espaço-temporal, etc.

o alfabeto que domina a composição da αἴσθησις, domina a composição da μνήμη e também domina a composição da ἐμπειρία (de sorte que podemos dizer que, no nosso caso, a αἴσθησις, a μνήμη e a ἐμπειρία têm algo a que se pode chamar uma *composição alfabética*).

A multiplicidade do que nos aparece tem uma composição alfabética se, como no caso da língua, se verifica que, em vez de constar de um conjunto de determinações com um cardinal equivalente ao da própria multiplicidade em causa, se verifica que *o cardinal das determinações que a preenchem é incomparavelmente mais baixo do que o cardinal da própria multiplicidade* – de sorte que a extraordinária multiplicidade do que nos aparece está preenchida por repetição de determinações (por uma extraordinária margem de *repetição* de determinações) e a incrível variedade do que nos aparece não resulta, como pode parecer, de contínua *inovação* das próprias determinações, mas em vez disso apenas da novidade do cruzamento de determinações (i.e. de uma novidade na combinação de um conjunto fixo de elementos).

Em suma: o conceito de “modelo alfabético” exprime a possibilidade de uma *multiplicidade de cardinal muito elevado e com um extraordinário grau de variação não resultar de uma correspondente variação das determinações originais que a compõem* mas, de facto, da *combinatória de um conjunto de determinações originais com cardinal pequeno e até mesmo muito pequeno*. E o que estamos a considerar é a possibilidade de, *mutatis mutandis*, toda a multiplicidade de determinações que entram na composição da ἐμπειρία (tanto as determinações da αἴσθησις e da μνήμη, quanto as da sua *colação*) radicar em qualquer coisa como aquilo a que Leibniz chama um “*alphabetum cogitationum humanarum*”³⁹: *um conjunto de determinações repetíveis muito menos numeroso do que o que corresponde à sua repetição (à sua combinação, etc.)*.

³⁹ Há mais do que uma referência a um “*Alphabetum cogitationum humanarum*” na obra de Leibniz. Poderia considerar-se, por exemplo, aquela que se encontra em Couturat, L. (ed.), *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre, Paris, Alcan, 1903, 480: “*Alphabetum cogitationum humanarum est catalogus earum quae per se concipiuntur, et quorum combinatione ceterae ideae nostrae exurgunt.*” Veja-se também De alphabeto cogitationum humanarum, *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* (VI, iv, 270): “*Alphabetum cogitationum humanarum est catalogus notionum primitivarum, seu earum quas nullis definitionibus clariores reddere possumus.*” Para mais, ver *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, Akademie-Verlag, 1999, Philosophische Schriften, IV, 4 ou ainda *Die philosophische Schriften*, hrsg. von Gerhardt, VII, Berlin, 1890, reed. Hildesheim/N.Y., Olms, 1978, pág. 185.

Ora, o que aqui importa ter presente é o seguinte: não só a *αἴσθησις* e a *μνήμη* *podem ter regimes diferentes consoante possuam ou não uma composição de tipo alfabético*, mas, para além disso, *pode haver diferentes alfabetos de determinações* (o regime alfabético pode ter conformações muito diversas).

Esta possibilidade tende a escapar-nos em virtude de, embora habitualmente não nos apercebamos de que o acesso em que nos achamos constituídos tem uma composição alfabética, reinar globalmente em nós a evidência implícita, mas absolutamente assente, de que o regime de determinações a que recorre a apresentação de que dispomos corresponde, no fundamental, ao regime de determinação segundo o qual estão montadas “as próprias coisas” – de tal modo que pura e simplesmente não há alternativa válida. Porém, a verdade é que, em última análise, nada há que possa garantir que é assim (que o alfabeto de determinações em vigor na forma como vemos é mesmo o único possível ou, de todo o modo, o único que tem correspondência nas “próprias coisas”, tal como são, etc.).

Foquemos um pouco melhor o que resulta de tudo isto.

Em primeiro lugar, desenha-se qualquer coisa como uma *correlação* entre a própria *ἐμπειρία* e aquilo a que chamámos “composição alfabética” do acesso (composição alfabética da *αἴσθησις* e da *μνήμη* como antecedentes da *ἐμπειρία* e composição alfabética da própria *ἐμπειρία*).

Acontece, no entanto, que estamos tão dominados pela composição alfabética do acesso em que nos achamos constituídos (quer dizer, tão familiarizados com ela, vemos de tal maneira sempre já segundo um alfabeto de determinações e estamos tão afeitos a ele, etc.) que não costumamos ter qualquer ideia do próprio *alphabetum cogitationum humanarum* (para dizer como Leibniz), nem da sua composição.

Neste aspecto, passa-se, portanto, algo muito parecido com aquilo que se regista na esfera da língua. Pois, como vimos, também no caso da língua a experiência habitual dela é analfabeta (em relação ao próprio “alfabeto fonético”) – tanto no sentido de não identificar os fonemas a que recorre (e com que está em relação, pois se não estivesse em relação com eles não poderia falar nem compreender o que se diz), quanto no sentido de não fazer mesmo a mais pequena ideia de haver qualquer coisa como um pequeno conjunto de elementos fonéticos e, nesse sentido, um alfabeto.

Em segundo lugar, importa fazer notar que haver uma tal correlação entre a experiência e a constituição alfabética do que nos aparece não significa de modo nenhum que haja e só possa haver um único alfabeto.

Para poder ocorrer, *o fenómeno da experiência tem de ter lugar num acontecimento de acesso com composição alfabética* (ou de que pelo menos uma parte tem composição alfabética). Ora, essa correlação diz respeito a um tipo ou forma de composição do acesso: a composição alfabética enquanto tal. Não diz respeito à conformação concreta do alfabeto. Essa *pode variar* – e de facto até pode variar muito. A razão por que temos dificuldade em conceber tal variação é o facto de estarmos “presos” a um determinado alfabeto, de tal modo que não conseguimos sair dele. Mas isso não impede o ponto decisivo: esse alfabeto não é o único possível (não há nada que legitime efectivamente a assunção de um tal estatuto – a situação em que nos encontramos a este respeito não consente, como perspectiva legítima, senão uma perspectiva *aberta*).

Isto significa que o que caracteriza o acesso em que nos achamos não é apenas ter um *carácter empírico* e, portanto, possuir uma *composição alfabética*. Dizer que um ponto de vista tem um carácter empírico ou uma composição alfabética não é suficiente para determinar o seu teor.

Se um ponto de vista tem uma composição alfabética que possibilita a constituição da *ἐμπειρία*, tudo depende de qual é esse alfabeto (de como está formado, de quais são os seus elementos). Isto é: o que o caracteriza é *estar montado sobre um dado alfabeto*, que constitui o “material” a partir do qual se forma todo o “tecido” da *ἐμπειρία*.

Nesse sentido, dois pontos de vista podem ser empíricos, podem ter uma composição alfabética e, ainda assim, *caeteris paribus*, *serem completamente diferentes em resultado de diferenças quanto à composição concreta e às características do alfabeto que lhes serve de base*.

Em suma: tudo o que nos aparece no quadro da constituição da *ἐμπειρία* (em sede da *αἴσθησις*, *μνήμη* e *ἐμπειρία*) radica num “alfabeto” com estas características – de que habitualmente não temos consciência e que, tal como no caso da língua, temos dificuldade em apurar – mas que nem por isso deixa de constituir sempre já, por mais “analfabeta” que se mantenha a forma como olhamos para a multiplicidade do que aparece, a base da sua composição: aquilo de que é feito tudo com que temos contacto e de que temos experiência.

A variabilidade da *ἐμπειρία* quanto à amplitude da ascensão em direcção a determinações mais genéricas e quanto à forma de “cristalização” na captação da afinidade: a *scala prædicamentalis*

Há outro aspecto igualmente decisivo que também interfere como *factor de diferenciação* do cunho que a experiência toma. Esse aspecto tem que ver com algo ao mesmo tempo parecido com aquilo que é próprio do “modelo alfabético” e diferente dele.

Como vimos, o que caracteriza o “modelo alfabético” é haver uma *multiplicidade de determinações repetíveis* – cada uma das quais é comum ao conjunto das suas diversas *instâncias*.

No entanto, no “modelo alfabético” propriamente dito, *não há nada comum às próprias determinações comuns* – não há *letras comuns a letras*: não há, se assim se pode dizer, *afinidades de segundo grau*. Tudo o que há são as afinidades correspondentes aos próprios “elementos”. Não há fonemas comuns aos próprios fonemas – isso seria incompatível com o estatuto *elementar* dos fonemas enquanto tais.

Mas, se é isso que se passa no “modelo alfabético”, *não é necessariamente isso que se passa no quadro de determinações em que nos movemos* – quer dizer: no quadro de determinações em que se pode mover a constituição da *ἐμπειρία*, no quadro de determinações de que se compõe a *αἴσθησις* e, portanto, a *μνήμη*, etc.

Vendo bem, pode muito bem acontecer o que tradicionalmente se exprime na organização da chamada *scala prædicamentalis* (tal como se acha traduzida nas figuras da “árvore de Porfírio”). Isto é: pode suceder que a multiplicidade de determinações repetíveis a que recorre o que aparece comporte *determinações comuns de primeira ordem, de segunda ordem, de terceira ordem*, etc.⁴⁰

Vejamos um pouco melhor o que está em causa neste ponto.

⁴⁰ Aquilo a que se está a fazer referência, ao falar de uma “árvore de Porfírio”, não é, como a tradição já estabeleceu, algo que corresponda a algo proposto pelo próprio mas é, mais exactamente, uma tentativa de representação visual da interpretação de Porfírio do tratado sobre as *Categorias* de Aristóteles (Porfírio, *Introduction to the logical Categories of Aristotle*, in *The Organon, or Logical Treatises of Aristotle, with the Introduction of Porphyry*, volume 2, London, 1853, págs. 609-633).

Antes do mais, trata-se da possibilidade de *aquilo que à primeira vista parece ser já simples* (ter um carácter elementar, indecomponível, que justifica falar-se de componentes de um alfabeto) acabar por se revelar *susceptível de decomposição*.

A escala predicamental significa que, se considerarmos mais atentamente *determinações específicas* (que são aquelas que mais semelhanças têm com os elementos de um alfabeto, entendido no sentido exposto acima), apuramos que se prestam a serem descobertas como *contrações de determinações mais genéricas*, que por sua vez também se prestam a serem descobertas como contrações de determinações mais genéricas, e assim sucessivamente.

É também isso que se acha retratado na forma das “árvores de Porfírio”. As “árvores” apontam para qualquer coisa como uma *escala de ramos*.

Assim, as determinações mais gerais ramificam-se em determinações menos gerais, que por sua vez ainda se ramificam em determinações menos gerais, etc. Ou, inversamente, as determinações mais específicas apresentam-se como ramificações de géneros que, por sua vez, se apresentam como ramificações (ou espécies) de géneros mais amplos, que ainda se apresentam como ramificações (ou espécies) de géneros mais amplos – até chegar a géneros no sentido mais estrito do termo (que não são especificações de nada superior).

Esta peculiar estrutura corresponde, por um lado, a qualquer coisa que podemos descrever como um *dado de facto*: é efectivamente possível identificarmos, entre as determinações repetíveis que povoam o acontecimento de acesso em que nos achamos, qualquer coisa como afinidades de segunda, terceira e quarta ordem, etc., ou uma estrutura como aquela que se traduz nos conceitos de a) espécies que não são género de nada, b) determinações que servem de género em relação a outras, mas por outro lado têm o carácter de espécies de determinações superiores, c) vários graus de iteração desse nexo, até chegar a d) géneros que já não são espécies de nada com uma extensão maior que a deles.

Mas, por outro lado, se é assim (se a *scala prædicamentalis* é um fenómeno não muito difícil de verificar), tal verificação não impede a subsistência de duas ordens de problemas.

Em primeiro lugar, perceber que há qualquer coisa como uma *scala prædicamentalis* (e que entre todas as determinações com que lidamos há uma complexa rede de nexos de afinidade) não leva de modo nenhum a identificar sem mais qual é essa rede de estruturas “arborescentes” de afinidade entre todas as suas determinações.

Por outras palavras: perceber que há uma estrutura “arboriforme” não é o mesmo que perceber que determinações são ramificações de que outras: qual o desenho concreto da(s) árvore(s) em causa, qual o seu radical (ou os seus radicais) último(s), etc.

A esta primeira dificuldade vem juntar-se uma segunda – que diz respeito ao estatuto da própria *scala prædicamentalis*.

Com efeito, o reconhecimento de que há afinidade de segundo grau, de terceiro grau, etc., no sentido referido, não permite decidir sem mais se a *scala prædicamentalis* resulta pura e simplesmente de processos abstractivos ou tem alguma intervenção na própria constituição daquilo que espontaneamente nos aparece, sem nenhuma iniciativa de análise da nossa parte.

Expliquemo-nos melhor.

Pode acontecer que os géneros, os géneros de géneros, os géneros de géneros de géneros, etc., só entrem em cena mediante operações de abstracção que têm um carácter *superveniente e facultativo* em relação àquilo que temos apresentado no curso habitual das nossas “representações”. Se for assim, as coisas que de ordinário vemos não estão “montadas” sobre determinações dessa ordem e estas últimas só têm, em nós, uma presença, por assim dizer, *intermitente* (quando realizamos operações de abstracção).

Mas também pode acontecer que na verdade não seja assim – que suceda justamente o oposto.

Ou seja: pode acontecer que as determinações mais específicas estejam constituídas de tal modo que resultam sempre da contracção de determinações mais genéricas e só sejam possíveis a partir delas. Dito de outro modo: pode acontecer que, por exemplo, de cada vez que se vê um coelho, esta determinação recorra sempre já à determinação mais geral “animal”, que esta, por sua vez, recorre sempre já à determinação mais geral “corpo”, e que esta recorra sempre já à determinação ainda mais geral “unidade colectiva e determinações”, etc.⁴¹

⁴¹ Constituída de tal modo que comporta ao mesmo tempo uma multiplicidade ($A \neq B \neq C \neq D$) e a integração de toda ela em algo que, *salva identitate*, atravessa a respectiva diferença e a integra na mesmidade de si. De cada vez que representamos um corpo representamos já algo com estas características – mas de tal modo que este núcleo de determinação que é o paradigma da unidade colectiva de determinações tem uma extensão mais ampla que o conceito de “corpo”. A tudo isto acresce ainda que o troço da *scala prædicamentalis* que assim se desenha não acaba necessariamente no que assim acabámos de identificar como radical ou núcleo. Com efeito, se considerarmos a própria determinação “unidade colectiva de determinações”, verificamos que também ela recorre sempre já a um núcleo de determinação ainda mais radical e extenso: o próprio conceito de “síntese”, que consagra a possibilida-

Em suma: pode acontecer que a *scala prædicamentalis* tenha, se assim se pode dizer, *uma constituição descendente* – a partir das determinações mais universais, como condições de possibilidade das determinações mais específicas.

Ora, se assim for, isso significa que o alfabeto das nossas determinações – o “*alphabetum cogitationum humanarum*” – tem uma composição bastante diferente daquela que antes se sugeriu. Tratar-se-á de um *alphabetum* constituído na forma da *scala prædicamentalis*, *com radicação dos elementos mais específicos nos elementos mais genéricos* – de tal modo que serão estes últimos a desempenhar verdadeiramente o papel de *elementos*.

Não pertence aqui analisar a fundo este problema. O que pretendemos indicar é apenas que a questão da composição do *alphabetum cogitationum humanarum* é ainda mais complexa do que parecia a partir do que antes se viu:

Quando mencionámos a possibilidade de haver vários alfabetos ou várias composições do alfabeto de determinações sobre cuja base se constitui a experiência, isso parecia significar que o lote das determinações poderia variar mas justamente não previa a “complicação adicional” que tem que ver com a possibilidade de *o alfabeto de determinações* – e, na verdade, justamente o *nosso* alfabeto de determinações – *ter a forma de uma scala prædicamentalis descendente*.

Por outras palavras: onde víamos a) a possibilidade de várias conformações de um *alphabetum cogitationum* mais parecido com o alfabeto da própria língua, aparece agora b) *a alternativa entre um alphabetum cogitationum desse tipo e um alphabetum cogitationum com a forma de uma scala prædicamentalis descendente* e ainda c) *a alternativa entre várias possibilidades de conformação concreta do alfabeto com a forma da scala prædicamentalis descendente*.

Podemos exprimir tudo isto dizendo que o que está em causa é o diferente significado que, na constituição da *ἐμπειρία*, pode ter aquilo que Aristóteles designa como *πολλὰι μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος* (do mesmo estado-de-coisas).

Com efeito, este *τοῦ αὐτοῦ πράγματος* pode significar coisas muito diferentes consoante a margem de afinidade entre diferentes *αἰσθήσεις* e diferentes *μνῆμαι* for, se assim se pode dizer, “unidimensional” (cingindo-se ao registo de uma afinidade de primeiro grau: a afinida-

de de aquilo que é diferente (e corresponde, portanto, à forma $A \neq B$) possa, ainda assim, *coincidir* – de tal modo que os diferentes estão *um no outro*: se determinam um ao outro.

de entre espécies) ou, pelo contrário, compreender também afinidades de segundo, terceiro, quarto grau (afinidades de géneros, de géneros de géneros, de géneros de géneros de géneros, etc.).

E, por outro lado, neste segundo caso, tudo depende ainda de dois factores de variação.

Por um lado, tudo depende justamente da *amplitude* desta margem de alargamento da afinidade a núcleos de determinação mais extensos (quer dizer: tudo depende de haver apenas afinidade e projecção de estados-de-coisas-permanentes de segundo grau, ou também de terceiro grau, ou de quarto grau, etc. – i.e. tudo depende de *até onde vai* a possibilidade de ascensão em qualquer coisa como uma *scala prædicamentalis*).

Por outro lado, tudo depende também de como estiver organizada a *scala prædicamentalis*. Ela pode estar organizada de diferentes maneiras e essas diferentes linhas de *cristalização*, se assim se pode dizer, da *scala prædicamentalis* também fazem que, *caeteris paribus*, a *experiência* possa ganhar contornos muito diferentes.

Atentemos um pouco mais no último aspecto.

Este último aspecto significa que aquilo a que chamámos afinidade de segundo, terceiro grau, etc., pode acontecer com muito diversas configurações (com muito diversas organizações das linhas de *afinidade*) – tanto no que diz respeito às ramificações mais próximas dos conceitos repetíveis com *maior extensão e menor compreensão* (ou seja: a *géneros*), quanto no que diz respeito à fusão de diferentes ramos em determinações de *menor extensão e maior compreensão* (ou seja: a *espécies*).

O que isto quer dizer é que a multiplicidade das determinações repetíveis pode estar constituída de tal modo que a) *consente ou não consente afinidades* de segundo grau, terceiro grau, etc. (i.e., qualquer coisa de correspondente à *scala prædicamentalis*); b) *pode dar lugar a muito diferentes quadros de afinidade* de segundo grau, terceiro grau, etc.; e também c) *pode corresponder a diferentes graus de facilidade ou dificuldade de detecção da afinidade e de correspondente ascensão* na *scala prædicamentalis* – quer dizer, a diferentes graus de facilidade ou dificuldade na captação das determinações mais afastadas das espécies.

Ora, tudo isto se reflecte na constituição da ἐμπειρία.

Vendo bem, a *projecção de estados-de-coisas-permanentes* pode produzir-se apenas em “*navegação costeira*” (que se atém a determinações mais *específicas*) ou, pelo contrário,

*pode produzir-se em “navegação de mar alto” – subindo na *scala prædicamentalis*, detectando afinidades de segundo, terceiro grau, etc., e produzindo projecções empíricas dessa ordem.*

Em suma: a *ἐμπειρία* é variável quer no que diz respeito à amplitude da ascensão em direcção a determinações mais genéricas, quer no que diz respeito à própria forma de “cristalização” na captação da afinidade, e essa variação depende da organização da *scala prædicamentalis* que entrar em funções na constituição da *ἐμπειρία*. E o ponto decisivo é que também desta forma a *organização da experiência* (o quadro concreto de projecções de estados-de-coisas-permanentes) não apenas pode variar, mas *pode variar muito significativamente e dar lugar a “reconhecimentos de realidade” muito diversos, mesmo que o “território” (a delimitação espaço-temporal) e todos os outros factores determinantes da ἐμπειρία sejam exactamente os mesmos.*

§21

A complexidade da experiência e os modos de cruzamento das determinações entre si – A experiência sintonizada por unidades colectivas de determinações

Tudo isto nos leva a um outro aspecto implicado no que estamos a ver e que importa pôr em relevo.

Quando se fala das determinações que entram na composição da *ἐμπειρία*, pode pensar-se que se trata de uma multiplicidade constituída por mera *justaposição* dos seus diversos elementos. De facto, poderia ser assim.

Porém, uma análise do nosso ponto de vista mostra algo que já estava de certo modo implícito atrás e que agora importa acentuar, a saber: que parece haver algo como *um cruzamento das diversas determinações entre si*.

Ora, o cruzamento das diversas determinações entre si tem efeitos na *complexidade* da experiência: quanto mais complexo e intrincado for este cruzamento de determinações, tanto *mais complexa poderá ser também a experiência que se faz do que aparece*. Há, por assim dizer, *uma relação directa entre o cardinal de determinações* (conteúdos de saber, formas de saber, “conteúdos”, objectos de saber, etc.) *de um “alfabeto” e a complexidade da experiência que dele se extrai*.

Consideremos, por exemplo, a janela que temos perante nós na sala de trabalho. Ou, mais precisamente, consideremos um momento, o mais simples possível, do caixilho da janela.

Ao analisar este momento da janela, notamos que ele é composto de uma multiplicidade de determinações: é branco “e” resistente “e” liso “e” tem uma determinada posição no espaço e no tempo “e” tem continuidade tanto em relação ao que havia quanto em relação ao que haverá “e” tem identidade diacrónica “e” tem um determinado grau de resistência “e” tem uma existência pública, de tal modo que o suponho como podendo ser testemunhado por uma multiplicidade, “e” ao mesmo tempo é-lhe negada a capacidade de qualquer movimento autónomo, etc. Há, por assim dizer, *coincidência* de determinações em cada momento do que temos apresentado.⁴²

O fenómeno que está aqui em causa é expresso por Aristóteles na fórmula *τι κατά τι-νός*.⁴³

Esta noção aponta para o facto de as múltiplas determinações de que o nosso acesso é composto estarem *reciprocamente entretecidas umas nas outras* (“*metidas umas nas outras*”, *entrelaçadas*, etc.), numa relação de *co-implicação*.

Assim, por um lado, o branco, o resistente, o liso, etc., a) são determinações não idênticas entre si e b) *são determinações de algo que não é inteiramente idêntico a nenhuma delas* (está em causa, para usar uma expressão do *De Anima*, 430b3, uma *síntese do não-idêntico*).

Mas, se olharmos para a forma como estão presentes num qualquer “ponto” do caixilho da janela, apuramos que elas aparecem como *determinações umas das outras* (afectam-se umas às outras, estão implicadas umas nas outras, etc.).

O que estamos a procurar salientar é o facto de os diversos momentos da “mancha” do que se acha apresentado *terem uma ligação com isso que as associa ou que as integra*.

Quer dizer: além de haver a) uma multiplicidade de momentos do caixilho da janela (a multiplicidade que faz o próprio caixilho e sem a qual não se apresentaria caixilho nenhum), há também b) uma multiplicidade de determinações implicadas em *cada momento* do caixilho da janela (e de tal forma que também sem ela não se apresentaria caixilho nenhum ou de todo

⁴² Sobre este fenómeno da *conjunção*, vejam-se as análises de Hegel sobre a consciência (*Phänomenologie des Geistes*, A, II, pág. 65 e seguintes).

⁴³ Ver, por exemplo, *Anal. Ant.*, I, 24a30, 40b30, *De Interpretatione*, 17a25 ou *De Anima* 430b20.

o modo não se apresentaria um caixilho com estas características), mas, para além disso, ainda há c) uma determinação que junta as multiplicidades referidas como a) e b), fazendo que todas elas pertençam a algo comum a elas, o caixilho (de sorte que também sem este terceiro elemento não se apresentaria nada do que vemos como “caixilho da janela”).

De facto, todas as determinações com que lidamos ao termos perante nós o que quer que seja fazem parte de *unidades colectivas de determinações* – unidades que resultam de uma modalidade peculiar de *cruzamento de determinações* (de algo marcado por ser *mais* do que uma mera justaposição de determinações). O que decorre deste cruzamento de determinações é a organização dos diversos momentos (marcados por determinações ou propriedades múltiplas) em *múltiplos casos* disso a que chamamos “coisas”.

Consideremos um pouco mais detidamente este aspecto.

Em primeiro lugar, estamos a falar de *duas formas possíveis de constituição da experiência* (mais precisamente, de duas formas possíveis de constituição da sua base – da *αἴσθησις* e da *μνήμη* – e, por via disso, também da *ἐμπειρία*).

Se tendemos a deixar escapar a diferença entre estas duas possibilidades é, porque, para nós, a experiência está sempre já “sintonizada” por unidades colectivas de determinações. Acontece, porém, que essa não é a única forma possível da sua ocorrência, antes consente alternativas – por exemplo, um quadro de experiência de tipo “pontilhista”, se assim se pode dizer.

Expliquemos melhor o que se quer dizer com isto.

Se considerarmos aquilo que habitualmente se nos apresenta na “invasão” do acesso (na presença de algo que continuamente ocorre em nós), verificamos que tem na sua base qualquer coisa como um contínuo de identidades e diferenças, na forma $A \neq B \neq C \neq D \neq E$ e assim sucessivamente.

Essa é, por assim dizer, a própria forma da multiplicidade que está suposta na própria constituição da multiplicidade enquanto tal. Nas paredes que nos rodeiam, no chão, no tecto, etc., o próprio aparecimento da multiplicidade remete continuamente para uma sucessão de unidades simples, cada em identidade consigo mesma e a diferir das outras.

O que está em jogo é a própria compreensão de qualquer composto como *compositum reale*, para usar a noção de Kant (ou aquilo que foi expresso por Leibniz quando fala da com-

preensão da multiplicidade como rebanho e da necessária filiação da realidade do rebanho na realidade de cada um dos “brebis” que entram na sua composição).

Por razões que já veremos melhor, em relação a realidades como parede, chão, as nossas próprias mãos, etc., o nosso olhar está habitualmente retido num registo *confuso*, de tal modo que não se acha preparado para identificar propriamente as unidades em questão.

Se nos concentramos no que confusamente aparece como um ponto da parede, acabamos por apurar que, afinal, corresponde a uma superfície – e isto de tal modo que não está em condições de identificar nem qual o cardinal das unidades que entram na sua composição nem qual a conformação de cada uma dessas unidades (o que corresponde então propriamente a um ponto).

Porém, mesmo sendo assim, isso não impede que a composição daquilo que aparece pareça remeter justamente para – e radicar em – qualquer coisa como um complexo de unidades simples, cuja multiplicação forma as manchas com que estou em contacto – de tal modo que, *se não houvesse esta trama básica de identidades e diferenças* ($A \neq B \neq C \neq D \neq E \neq F$), *também não haveria a própria multiplicidade*.

Ora, sendo assim, a própria descrição que acabamos de fazer da composição do que nos aparece põe em evidência que, na forma como as coisas nos aparecem, há como que *um desvio ou uma distância em relação à mera presença de um complexo de unidades simples de aparecimento postas em nexos de justaposição umas às outras*.

Quer dizer: por um lado, tudo remete para uma *trama contínua de identidades e diferenças* que constitui, de raiz, a própria multiplicidade do que nos aparece. Mas, por outro lado, também há *algo diferente dela* (algo *mais* do que ela) – e isto de tal modo que esse algo mais (esse algo de diferente dela) afasta da trama básica, põe de certo modo *fora* dela e faz que o próprio contacto com ela só ocorra a partir do filtro (desse algo diferente da própria trama básica). Resulta daí que não temos acesso à trama básica de identidade e diferença a partir do seu próprio ponto de vista, mas antes só a partir do ponto de vista disso que difere dela e lhe está como que *aposto*.

Se perguntarmos a nós mesmos o que é que nos aparece, percebemos que a resposta que tendemos a dar tem a forma: uma parede, uma mesa, uma estante, uma cadeira, uma janela, etc. – e não a forma: um primeiro momento de branco, um segundo momento de branco, um terceiro momento de branco, um quarto momento de branco – e assim sucessivamente.

Isto torna clara a distância em relação à trama básica de identidades e diferenças a que fizemos referência.

A questão está então em perceber que é isso que está apostado à trama básica de identidades e diferenças – qual a sua natureza, qual a sua estrutura, etc.

A primeira coisa que chama a atenção é que, ao identificarmos aquilo que nos aparece, o nosso olhar como que *salta* da diferença entre a parede e a mesa para a diferença entre a mesa e a estante e desta para a diferença entre a estante e a parede, etc. Quer dizer: há diferenças que estão como que *acentuadas*, em posição *tónica*, enquanto outras (aquelas que correspondem à conformação da multiplicidade *dentro* da mesa, *dentro* da estante, *dentro* da parede, etc.) estão como que *desacentuadas*, postas em posição *átone*, de relativo *apagamento*, etc.

Por outro lado, sendo assim, não é difícil ver que este contraste entre diferenças *tónicas* e diferenças *átone*s não tem que ver com algo que se passe apenas com as primeiras, mas com uma propriedade que afecta todos os momentos da trama básica.

Isto é: a razão por que as diferenças referidas têm uma posição *tónica* é o facto de todos os diferentes momentos compreendidos no intervalo entre os limites da mesa, os limites da estante, os limites da parede, etc., *estarem unidos entre si por algo que só os liga a eles* (i.e. que *só liga* os diferentes momentos da mesa, os diferentes momentos da estante, os diferentes momentos da parede, etc., e que *está ausente* na relação entre o que pertence à mesa e o que pertence à estante, ou entre o que pertence a esta última e o que pertence à parede, etc.).

Por outras palavras: a razão por que as diferenças entre a mesa, a estante, a parede, etc., são *tónicas* e as demais diferenças são *átone*s tem que ver com o facto de os diferentes momentos da trama básica que pertencem à mesa (à estante, à parede, etc.) não estarem apenas justapostos (como numa multiplicidade pontilhista) mas *fundidos* entre si.

Isto põe-nos na pista de um outro fenómeno essencial: esta fusão não passa apenas pela ligação entre diferentes momentos da própria trama básica – ela envolve essencialmente *a intervenção de uma determinação de outra ordem* (diferente das determinações da trama básica de identidades e diferenças). Trata-se justamente da peculiar modalidade de determinação que está em causa quando se fala de “mesa”, de “estante”, de “cadeira”, de “parede”, etc.

Determinações desta natureza distinguem-se pela propriedade de pura e simplesmente não serem possíveis como determinações simples; determinações desta ordem só são possíveis como *determinações intrinsecamente colectivas ou intrinsecamente sintéticas*, que *juntam uma multiplicidade*.

Ora, apesar de algo como uma mesa simples, uma cadeira simples, uma parede simples, etc., ser pura *contradictio in adjecto*, isso não impede que estas determinações apareçam como determinações com *um teor próprio, idêntico a si mesmo e completamente irreduzível* não apenas a cada um dos elementos da multiplicidade sem a qual não podem ocorrer mas também a essa multiplicidade enquanto ela constitui uma mera justaposição dos seus elementos.

Este é o ponto decisivo: as determinações colectivas desta ordem (mesa, estante, parede, etc.) são *não só diferentes umas das outras*, mas também *diferentes dos elementos que integram* – e na verdade tão diferentes deles quanto eles são diferentes uns dos outros; mas, sendo assim, estas determinações diferentes não vêm juntar-se à multiplicidade daquilo que integram como mais um elemento justaposto nela (como mais um elemento da mera justaposição).

Sucede o contrário.

As determinações colectivas do tipo que estamos a considerar distinguem-se pelo facto de a sua identidade parecer constituída de tal modo que *integra em si, salva identitate*, a multiplicidade dos elementos que “fazem parte” da mesa, da cadeira, da estante, da parede, etc.

Ou seja: apesar de a mesa (a cadeira, a estante, etc.) ser diferente dos seus elementos e de estes serem diferentes entre si, a identidade deste tipo apresenta-se como *capaz de integrar em si o diferente* e de *o converter em momento seu* ou *em momento de si*.

Esta estrutura está tão profundamente implantada na forma como vemos que habitualmente não damos por ela, não nos apercebemos da sua morfologia, dos problemas que levanta, etc. É ela que faz que tudo o que nos aparece tenha, como vimos, a estrutura de um aparecimento de “coisas”.

O que aqui apresentamos não é mais do que uma análise muito breve, que fica muito longe de dar conta de todos os aspectos e de focar o complexo de problemas que tudo isto levanta. Limitamo-nos a considerar três pontos, que podem ajudar a perceber melhor a questão dos diversos factores que podem moldar a constituição da experiência.

Em primeiro lugar, o que acabamos de dizer significa que, em última análise, na forma de aparecimento em que damos connosco não há apenas *um* alfabeto de determinações mas *dois*: a) um alfabeto de determinações disso a que chamámos a trama básica de identidades e diferenças e b) um alfabeto de determinações intrinsecamente colectivas ou sintéticas (i.e. um alfabeto daquilo que constitui as unidades colectivas de determinações). E isto de tal modo

que os problemas anteriormente referidos (designadamente a questão da *scala prædicamentalis* e das determinações de afinidade de primeira, segunda, terceira ordem, etc.) se põem *em duplicado* (a respeito dos dois alfabetos).

Em segundo lugar, a *integração dos elementos da “trama básica” em unidades colectivas de determinações* (quer dizer, a sua integração nas peculiares modalidades de identidade que são as determinações intrinsecamente sintéticas acima referidas) *está marcada por um fenómeno de assimetria*.

Se considerarmos um momento do caixilho da janela, verificamos que ele é diferente do próprio caixilho, mas que, tal como me aparece, perdeu completamente a sua própria identidade *independente do caixilho*. O que caracteriza um momento do caixilho da janela é que, embora seja diferente do caixilho da janela, *tem a sua própria identidade sempre já definida pela identidade colectiva* – *está reduzido a um momento dela, posto sob o seu ascendente*, etc. De tal modo que, por mais que o caixilho precise dos momentos de que é constituído para poder ser isso mesmo que é, para o exprimir na formulação lógica tradicional, não é o caixilho que é dos seus momentos, mas sim os momentos do caixilho que são *dele*.

Por outras palavras: o nexa entre os dois alfabetos está marcado pelo claro *ascendente* de um sobre o outro, pela *preponderância* de um sobre o outro (pela redução de um a funções de *composição interna* em relação ao outro). E é isso que se exprime no facto de, se perguntarmos o que nos aparece, dizermos “parede”, “estante”, “cadeira”, “janela”, etc., e não darmos uma resposta “pontilhista”.

Em terceiro lugar, como dissemos, tudo o que nos aparece tem esta forma (é um aparecimento de “coisas”) mas com um peculiar arranjo – de tal modo que corresponde a uma determinada *modalidade* dentro das várias que pode ter um aparecer (uma apresentação) com estas características.

Com efeito, se virmos como estão constituídas as unidades colectivas de determinações que nos aparecem, verificamos que há uma *variação* na sua constituição: no centro do que nos aparece, quer dizer, na esfera mais próxima, as unidades colectivas de determinações têm uma determinada “bitola” (recorrendo à terminologia lógica, têm uma determinada *compreensão* e uma determinada *extensão*). Se passarmos do centro para a periferia (para o mais distante), verificamos que a forma global (a organização de tudo em unidades colectivas de determinações) se mantém mas a “bitola” muda – passa a haver outra compreensão e outra extensão. Ou, mais precisamente: *no centro* (na esfera de proximidade) *as unidades colectivas*

de determinações têm maior compreensão e menor extensão; ao transitar do centro para a periferia, passa a suceder o contrário: aumenta a extensão e diminui a compreensão.

Acontece que estamos tão “colados” à forma que o aparecimento e a experiência costumam ter para nós que não é fácil percebermos o cabimento de formas alternativas. Mas, na verdade, nada impede que houvesse experiência regulada por essas formas alternativas. Neste sentido, o que caracteriza a nossa perspectiva não é apenas o ser *empírica*, mas ainda o facto de, também neste ponto, seguir uma de entre várias conformações possíveis ou se ser apenas uma de entre diversas conformações possíveis da *ἐμπειρία*.

Ora, o que vimos nesta secção permite-nos perceber uma outra “encruzilhada” ou uma outra possibilidade de variação da experiência. A saber:

A experiência pode produzir-se no quadro de um aparecimento pontilhista e ser uma experiência pontilhista – ou, em alternativa, pode estar sintonizada por unidades colectivas de determinações; além disso, uma experiência sintonizada pelo modelo das unidades colectivas de determinações pode ter ou, pelo contrário, não ter o regime de variação do centro para a periferia que acabamos de descrever.

§22

A variação no nível de acuidade: a relação entre o grau de determinação com que as “coisas” nos aparecem e a exigência de determinação que enfrentam – A inadvertência em relação à multiplicidade de determinações que conformam o teor do que nos aparece

Mesmo que o que vamos vendo nas sucessivas secções já corresponda a um quadro bastante mais complexo do que aquele que se desenhou no início, padece ainda de uma muito significativa margem de simplificação.

É assim, entre outras razões, porque aquilo que dissemos sobre a constituição da experiência ainda não leva em conta o papel que cabe ao *nível de acuidade* e à *variação do nível de acuidade*.

Comecemos por explicar que é que temos em vista quando falamos de *acuidade* e *variação de acuidade*.

Por um lado, *o quadro do que aparece não se caracteriza por uma acuidade constante*. Por outro lado, *consoante varia o grau de acuidade, varia também – e varia muito significativamente – o quadro do que aparece*.

Isto é claro se considerarmos, por exemplo, *a apresentação visual à distância*. À medida que se transita do próximo para a distância, há uma muito clara diminuição da acuidade.

Isto é: *com a distância, há uma diminuição proporcional da definição com que se apresenta aquilo que aparece* – fenómeno que se poderia verter na fórmula: *quanto maior a distância, maior a imprecisão*.

Isto tem um efeito directo sobre as determinações do que aparece. Vendo bem, significa que *o que aparece está ou pode estar marcado por um defeito de definição* (está ou pode estar marcado por *uma diminuição das determinações, por um aumento da indefinição quanto às suas determinações, etc.*).

Por outro lado, vendo bem, este fenómeno de diminuição da acuidade não se verifica apenas na visão à distância. De facto, tem lugar até mesmo *na proximidade*, em relação ao interior dos corpos opacos. Dos corpos opacos o que temos, propriamente dito, são superfícies exteriores (de cada vez uma parte das suas superfícies exteriores).

Ora, acontece que essas superfícies não são vistas apenas como superfícies exteriores (i.e., em neutralidade relativamente a haver o que quer que seja *além* delas). Na verdade, as superfícies são acompanhadas por uma co-apresentação do interior dos corpos (se assim se pode dizer, por um “conteúdo” que “põe lá” o interior dos corpos – de tal modo que é precisamente isto que os constitui como corpos maciços – e não apenas como superfícies ou corpos opacos).

No entanto, se procurar fixar que determinação têm estes “conteúdos” responsáveis pelo preenchimento do interior dos corpos, verifico que o seu regime de determinação é *muito mais pobre* do que o das superfícies que os rodeiam.

Se, por exemplo, considerarmos o nosso próprio corpo, a mão com que escrevemos ou o braço, verificamos que logo a seguir à superfície exterior começa o território desta *co-apresentação implícita do interior*, que, por uma parte, é diferente da percepção das superfícies mas, por outra parte, está integrada nela (molda-a, de sorte que a percepção das superfícies seria muito diferente se não incluísse este elemento). Mas o que está posto logo debaixo da pele, a preencher o interior da mão ou do braço, não tem cor propriamente definida, é muito impreciso quanto à sua morfologia, etc.

Assim, a perspectiva que temos sobre aquilo que não vemos do nosso próprio corpo não é inteiramente vazia, inclui um certo conjunto de determinações (que não é oco, que é sólido, que é algo que de certo modo sentimos, que tem estas e aquelas propriedades em relação ao movimento, que existe independentemente da apresentação que disso temos, etc.) mas de tal modo que b) essas determinações são incomparavelmente mais pobres do que as determinações que preenchem as superfícies “expostas” (as superfícies cobertas pela percepção directa).

Algo semelhante acontece em relação a tudo o que temos apresentado fora do campo perceptivo, no sentido estrito do termo.

Temos de cada vez um campo perceptivo – que pode variar quanto à sua dimensão. Se estamos numa sala e não estamos em posição de olhar pelas janelas, o campo perceptivo em sentido estrito reduz-se à sala. Se conseguimos olhar pelas janelas, o campo perceptivo inclui também “nesgas” do exterior, variáveis quanto à sua amplitude. Se vamos numa avenida, o campo perceptivo passa a ter dimensões ainda maiores. E assim, por maioria de razão, se subirmos ao miradouro de um castelo, etc.

Sendo assim, sucede, que nunca se tem um *campo perceptivo absoluto*: não vemos as coisas como se o campo perceptivo esgotasse a realidade. Acontece o contrário: o campo perceptivo, em sentido estrito, aparece sempre como uma *pequena parte do que há*.

Isso significa que a nossa relação com qualquer campo perceptivo que de cada vez temos está marcado por uma co-apresentação implícita desse *para-lá – sempre presente e sempre a afectar com a sua presença a forma como nos aparece o campo perceptivo que de cada vez temos*. Daí resulta que, ao contrário do que pode parecer à partida, a maior parte do que de cada vez temos apresentado *excede o campo perceptivo que de cada vez se acha constituído: não é percepção mas algo muito diferente da percepção, com um carácter implícito, não declarado* (quer dizer: que não se encontra expresso e não é passível de ser encontrado no “écran” do que nos aparece da mesma forma que aí podemos encontrar aquilo que pertence ao campo perceptivo).

Ora, este exterior do campo perceptivo pode estar presente de duas formas.

A primeira, que acabamos de referir, corresponde àquilo que Husserl muitas vezes descreve como co-presença em regime de *horizonte* (ou co-presença *horizontal*).⁴⁴

A segunda tem que ver com o fenómeno da *presentificação* (aquilo a que Husserl chama *Vergegenwärtigung*).⁴⁵

Não podemos analisar aqui detidamente as características destas duas formas de presença e o modo como se articulam entre si. Interessa sobretudo um aspecto: *a presentificação é sempre muito mais definida* (tem conteúdos muito mais determinados) *do que a co-presença horizontal*.

Consideremos, por exemplo, o caso em que estamos de costas voltadas para o resto da sala.

Ao considerarmos o caso de estarmos de costas voltadas para o resto da sala, aquilo que compreendemos é que nunca estamos num quadro de realidade reduzido à parte da sala para que estamos voltados e a que temos acesso directo ou perceptivo. A sala em que estamos é sempre a sala no seu todo. Porém, a mera co-presença horizontal é sempre muito menos definida do que aquela que os objectos da sala passam a ter, se os presentificamos: na parede ao fundo há uma estante, uma secretária, etc.

Por outro lado, se é assim, sucede também que a forma como está presente, por exemplo, a estante, se a presentificamos, é muito diferente daquilo que passa a haver se nos voltamos e temos acesso à estante de forma perceptiva.

⁴⁴ Husserl desenvolve o termo com especial incidência nas suas *Cartesianische Meditationen*, em particular nas secções §19-§22 da Segunda Meditação. A bibliografia sobre o “horizonte” é muito extensa e não interessa dar aqui ser especialmente exaustivo. Podem encontrar-se explicações detidas do fenómeno em obras como as de Geniusas, S., *The Origins of the Horizon in Husserl’s Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012; Klein, T., *The world as horizon: Husserl’s constitutional theory of the objective world*. Rice University, Tese de Doutoramento, 1967; Tengelyi, L., *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer, 2007

⁴⁵ Husserl desenvolve muito profundamente o termo *Vergegenwärtigung* em vários momentos da sua obra e não cabe aqui uma análise do que está implicado na noção. Basta fazer notar que um levantamento do termo, por mais breve, teria necessariamente de o resgatar em textos tão diversos como *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Erfahrung und Urteil*, etc. Encontra-se um debate dos temas que aqui temos em vista, por exemplo, em Oliveira, I, *Perceptum, fictum e imaginatum – a imaginação física em Husserl*. Revista Filosófica de Coimbra, nº 36, 2009, págs. 315-364 ou Saraiva, M., *L’imagination chez Husserl*. Haia: Martinus Nijhoff, 1970.

Vendo bem, a estante presentificada não tem um número definido de prateleiras (i.e., não está incluída na presentificação a clara determinação de quantas são as prateleiras que “vão” do chão ao tecto). E o mesmo acontece, por exemplo, em relação aos livros: há uma indicação de multiplicidade e de que os livros têm lombadas multicolores; mas a presentificação não inclui nenhuma sequência definida de cores e tamanhos das lombadas. O que a caracteriza a presentificação é ter um preenchimento muito impreciso, com determinações *puramente genéricas* (correspondentes à definição de um *tipo* de realidade).⁴⁶

Acontece, entretanto, que a descrição que acabamos de fazer é muito incompleta – e na verdade tão incompleta que envolve uma significativa margem de distorção do fenómeno em causa.

Com efeito, o que constitui a acuidade – e a variação de acuidade – não é apenas o grau de definição (a riqueza das determinações com que aquilo que aparece se apresenta sc. a variação desse grau de definição). Há uma outra componente essencial da acuidade, tão importante quanto esta que acabamos de tentar pôr em foco – e isto de tal modo que aquilo que nos aparece nunca depende apenas da acuidade no sentido do grau de determinação com que as coisas nos aparecem mas sempre da relação entre as duas componentes em questão.

Vejamos um pouco melhor como é assim, começando por considerar o caso da visão à distância.

Como vimos, à medida que os objectos se distanciam, perdem definição; mas, se se perguntar se habitualmente temos noção de que é assim (e a que ponto é assim), a resposta que temos de dar é negativa.

⁴⁶ Para usarmos a linguagem do empirismo clássico, quando contrasta a representação das diversas espécies de triângulo e a representação genérica de triângulo e insiste em que nunca temos propriamente esta última, mas sempre uma representação específica de triângulo *ou* equilátero *ou* isósceles *ou* escaleno, etc., podemos dizer o seguinte: o que caracteriza a presentificação é que pelo menos uma grande parte daquilo que representamos desta forma tem precisamente as características que os argumentos empiristas negam. Quer dizer: a tese empirista poderia ser válida no plano da percepção propriamente dita (não cabe aqui discutir se o é ou não). Mas não é válida na esfera da presentificação – e *a fortiori* não é válida em relação à esfera da co-presença horizontal. Nestas esferas, a maior parte do que temos apresentado está apresentado no regime cujo cabimento as teses empiristas negam. E isso significa, pelas razões que vimos, que as referidas teses empiristas não são válidas para aquilo que de cada vez constitui a maior parte do que temos apresentado (o “maciço” em que o campo perceptivo de cada vez se acha integrado, de tal modo que constitui apenas um pequeno enclave no meio dele).

Quer dizer: temos uma noção global de que as coisas à distância são menos definidas. Mas isso não significa de modo nenhum que as vejamos com uma consciência definida do seu grau de indefinição.

Se, por hipótese, como no exemplo do *Filebo*, vemos algo ao longe a respeito do qual não temos condições para determinar se é uma pessoa ou uma imagem (se é ou não uma pessoa determinada ou se, ao caminhar, nos aparece alguém ao longe, que nos parece estar a andar mas de tal modo que temos condições para determinar se vem no sentido contrário ao nosso, aproximando-se, ou se se desloca no mesmo sentido que nós, etc.), percebemos com grande nitidez a indeterminação do que me aparece. Mas quando isso acontece, todas as realidades que nos aparecem à mesma distância (e, por maioria de razão, aquelas se situam ainda mais longe) ou padecem do mesmo *deficit* de determinação ou padecem de um *deficit* ainda maior.

Ora, acontece que em condições normais pura e simplesmente não nos apercebemos disso.

A questão está em saber por que é assim. E a resposta é, no fundamental, a seguinte.

Aquilo que decide a forma como as coisas nos aparecem não é apenas *o grau de determinação com que se apresentam* mas também *a exigência de determinação que enfrentam*, que têm de satisfazer, etc.

Quer dizer: há, como dizíamos, uma segunda componente de acuidade (e uma segunda componente de variação de acuidade): *a precisão de definição que é aplicada àquilo que aparece e a que aquilo que aparece deve corresponder*.

Se considerarmos o que se passa na visão à distância, damo-nos conta de que aquilo que *varia* à medida que os objectos aparecem mais ao longe não é apenas o grau de definição com que se apresentam – é também *a exigência de definição a que são sujeitos* consoante estejam mais ao perto ou mais ao longe.

Isto é: não há apenas um *continuum* de variação mas *dois* – e isto de tal modo que os dois *continua* em questão correm paralelos um ao outro, em perfeita correspondência um ao outro.

Em última análise, a forma como nos aparece aquilo que nos aparece na visão à distância não depende de nenhum destes dois factores considerados só por si, em isolamento: depende da *relação que de cada vez há entre eles* (i.e., *da correspondência ou falta dela entre o*

grau de determinação com que isto ou aquilo se apresenta e o grau de exigência de definição que recai sobre os objectos em causa e que eles são chamados a satisfazer).

Precisamente por isso (porque a nitidez aparente do que nos aparece depende do encontro ou desencontro entre as duas componentes de acuidade que aqui procuramos pôr em contraste uma com a outra), o que habitualmente caracteriza a visão à distância é uma peculiar impressão de *nitidez constante* (ou, de todo o modo, um reconhecimento da variação da nitidez que fica muito aquém da variação que efectivamente ocorre).⁴⁷

Se isto é assim no que diz respeito à visão à distância, algo muito semelhante se passa também no caso do interior dos corpos opacos.

Embora haja uma diferença súbita e abrupta entre o grau de definição com que se apresentam as superfícies percebidas dos corpos opacos e o interior que subjaz a essas superfícies, habitualmente não nos apercebemos dessa diferença. E não nos apercebemos dela justamente porque também neste caso há uma considerável variação do nível de exigência e o olhar que volvemos (mais exactamente: o olhar que não chegamos propriamente a volver) para o interior dos corpos opacos é um olhar muito menos exigente do que aquele com que acompanhamos as superfícies expostas.

Para percebermos a que ponto é assim, basta um exercício muito simples.

Como vimos, o interior de um corpo opaco que nunca abrimos não tem sequer uma cor determinada, não tem uma morfologia determinada, etc. É assim, por exemplo, em relação ao

⁴⁷ Isto é: a uma dada distância 3, o grau de perda de definição é -3 e o grau de afrouxamento da exigência de definição também é -3; a uma dada distância 8, o grau de perda de definição é -8 e o grau de afrouxamento da exigência de definição também é -8 – e assim sucessivamente em perfeita correspondência. Podemos exprimir isto tudo nos termos a que aqui recorremos:

	distância 3	distância 6	distância 9	
grau de definição	3	6	9	e assim
—	— = 1	— = 1	— = 1	sucessivamente
exigência de definição	3	6	9	

A estrutura das duas variantes correndo paralelas uma à outra resulta na impressão global de nitidez constante.

interior do corpo de alguém com quem falo. Mas a percepção “protestaria” espontaneamente se uma superfície expressa, vista ao perto (por exemplo, o rosto da pessoa com quem falamos) nos aparecesse com esse tipo de indeterminação. Isso significa que há, na percepção das superfícies e dos interiores dos corpos, como que *dois pesos e duas medidas*.

É isso que permite perceber o que acontece no caso do *Filebo* e em casos semelhantes relativos à visão à distância: dá-se uma alteração em virtude da qual um objecto que se apresenta a uma certa distância, em vez de enfrentar o nível de exigência correspondente à distância a que se encontra, passa a enfrentar um nível de exigência (a segunda componente de acuidade) diferente. Ou seja: tanto no caso de superfícies exteriores que se apresentassem com o *deficit* de determinação que é característico dos interiores, quanto nos casos do tipo referido por Platão no *Filebo*, há um desencontro entre as duas componentes de acuidade e é esse desencontro que dá lugar às experiências de *deficit* de nitidez.

O mesmo se pode também dizer a respeito da presentificação.

Quando presentificamos a estante atrás das costas, sem nos voltarmos (i.e. sem termos qualquer acesso perceptivo a ela), experimentamos aquilo que costumamos exprimir em relação aos fenómenos de presentificação quando dizemos “parece que estou a ver”.

De facto, *a presentificação tem um carácter quasi-perceptivo* – vive-se *como se fosse* percepção: com uma *impressão de equivalência* que é decisiva para a forma como está constituída. Ou seja, a presentificação tem a estrutura de um oxímoro: é uma *quase-percepção* (uma *como-que-percepção*) em aberto quanto ao seu próprio conteúdo.

O ponto decisivo é que, sendo assim, a experiência normal da presentificação *não se dá conta de nada disto: não vê a indeterminação, vê como se estivesse a perceber*. Isso só é possível porque a presentificação vê como que através de um véu que *dissolve* a própria acuidade do olhar e faz que aceite a falta de acuidade daquilo que se lhe apresenta.

É indispensável focar ainda um aspecto sem cuja consideração a perspectiva que acabamos de desenhar sobre o papel da acuidade e a sua influência na conformação do que nos aparece – e, portanto, também na conformação da experiência – deixa de fora uma componente decisiva.

Se atentarmos na forma como até aqui considerámos a questão da acuidade, verificamos que, sem disso estarmos cientes, tomámos como padrão o registo de acuidade – quer dizer, tanto do nível de determinação quanto de exigência de determinação – que é próprio da percepção *próxima* de superfícies expostas.

Assim, concebemos a variação de acuidade sempre por *defeito* em relação a esse padrão, pondo em evidência (como nos casos da visão à distância, da co-apresentação dos interiores dos corpos opacos e da presentificação) que tanto o nível de determinação com que os “conteúdos” se apresentam quanto o nível de exigência de determinação que têm de satisfazer são bastante mais baixos do que na percepção de superfícies expostas próximas.

Ao proceder assim aceitámos – sem sequer dar conta disso – que o nível de acuidade próprio da percepção de superfícies próximas constitui de algum modo um *nec plus ultra* de acuidade – um *máximo de acuidade insusceptível de ser ultrapassado* (ou, de todo o modo, de ser ultrapassado significativamente).

Vendo bem, essa pressuposição é desprovida de fundamento.

Não acontece de maneira nenhuma que o nível de acuidade próprio da percepção de superfícies expostas próximas corresponda a um *máximo* ou a um *superlativo insusceptível de ser significativamente ultrapassado*. Na verdade, sucede algo muito diferente: o nível de acuidade próprio da percepção de superfícies expostas próximas situa-se *algures no meio do intervalo ou da escala de acuidade* (e tanto quer dizer: numa posição tal que há *níveis inferiores* – um numeroso conjunto de níveis inferiores – mas também *níveis superiores* – um numeroso conjunto de níveis superiores).

A razão por que esse nível pode parecer superlativo e inultrapassável é o facto de, habitualmente, o nosso ponto de vista estar, se assim se pode dizer, estabilizado “a meio” da escala e não costumar ter acesso a nada que ultrapasse o nível de acuidade próprio da percepção de superfícies expostas próximas.

Em suma: para usar a expressão da tradição, esse superlativo é apenas *quoad nos* e a concepção da escala da acuidade que situa toda a variação abaixo desse nível (compreendendo-o como *topo* da escala) é uma concepção “provinciana”, que confunde os limites da nossa percepção habitual com os limites daquilo que é possível *simpliciter* (confundindo o que é habitualmente o máximo *ἡμῖν* ou *πρὸς ἡμᾶς* com aquilo que é possível *τῇ φύσει*).

Não cabe aqui analisar, em todas as suas aplicações, o que permite afirmar que a percepção de superfícies expostas próximas não tem de modo nenhum o carácter de um *nec plus ultra*, antes está situada algures “a meio da escala” da variação de acuidade que é possível. Atemo-nos a um aspecto que permite perceber o essencial e põe na pista do mais que haveria que ter em conta.

O aspecto que pretendemos focar e que permite perceber o carácter “mediano” da acuidade própria da percepção de superfícies expostas próximas tem que ver com o fenómeno das representações confusas, no sentido que já se desenha no primeiro capítulo do livro *A da Physica* de Aristóteles e cuja concepção foi, depois, objecto de importantes desenvolvimentos, designadamente no pensamento de Leibniz.

Se se considerar, por exemplo, qualquer ponto de uma superfície exposta próxima, é claro que nos aparece justamente como um quase ponto – como se correspondesse a qualquer coisa de *individual*. Mas, por outro lado, se olharmos mais detidamente para a sua constituição, percebemos que na verdade tem o carácter de uma pequeníssima “mancha” – quer dizer: de uma *multiplicidade*, de uma *superfície*, etc.

Em relação a essa superfície, há fundamentalmente duas coisas que, vendo bem, não sabemos: a) qual o *cardinal* dos elementos que a compõem e b) qual a *determinação ou natureza própria* desses elementos (na medida em que o que habitualmente temos como “ponto” são justamente *ainda superfícies* e nos falta por inteiro o conhecimento da determinação dessa *não-superfície* que está em causa).

O que nos importa aqui não é, naturalmente, discutir este problema mas sim focar o seguinte: quando habitualmente vemos superfícies expostas próximas, *não estamos cientes deste fenómeno*.

Isto significa, por um lado, que há um defeito de determinação na forma como se apresentam essas superfícies: elas são feitas, se assim se pode dizer, de *pseudo-pontos*, de *multiplicidades indeterminadas ou insuficientemente definidas quanto à sua composição*; mas, por outro lado, também significa que a nossa perspectiva, quando vemos assim e aceitamos o que assim aparece, sem nos apercebermos do defeito de definição aí implicado, está como que *toldada* por um *deficit de acuidade* no segundo sentido que procurámos pôr em evidência: um *defeito* quanto ao *nível de exigência de definição*.

Isto não é tudo.

Vendo bem, a multiplicidade que está implicada no aparecimento do que nos aparece como um quase-ponto não é apenas a multiplicidade da “mancha” – a multiplicidade da superfície que de facto faz esse quase-ponto (e em virtude da qual justamente não se trata propriamente de um ponto, mas apenas de um quase-ponto). Há ainda um outro aspecto não menos decisivo.

Esse outro aspecto tem que ver com o facto de as determinações que preenchem esse quase-ponto e que estão envolvidas na fixação do seu teor também serem multiplicidade – e, de facto, uma multiplicidade bastante numerosa.

Não importa discutir aqui a multiplicidade das determinações ou das teses envolvidas na fixação do teor do que quer que seja. E também não cabe aqui tentar levar mais a fundo o recenseamento do verdadeiro “enxame” de determinações e teses que assim começam a desenharem-se como “ingredientes” do quase-ponto do caixilho da janela.⁴⁸

⁴⁸ Ao ter apresentado o quase-ponto em causa, o nosso olhar está afectado pela presença dessas determinações (vê o quase-ponto em causa segundo essas determinações – com essas determinações – e não sem elas ou numa posição de neutralidade relativamente à sua presença ou ausência): um quase-ponto do caixilho da janela tem uma dada cor, que lhe atribuímos o estado sólido, a resistência sem a qual teria o carácter de um fantasma e se deixaria atravessar pelos nossos dedos, a coesão em virtude da qual se relaciona de uma determinada maneira com os outros momentos do caixilho, etc. Acresce também que, por exemplo, não aparece apenas como o quase-ponto de uma superfície, mas também posto em relação com aquilo que está debaixo da superfície, de tal modo que faz parte de um corpo opaco, está integrado numa unidade colectiva de determinações (o caixilho da janela), posto sob o ascendente dessa unidade colectiva, etc. Além disso, o seu aparecimento inclui a atribuição de um determinado lugar no espaço (e tanto quer dizer, uma tácita representação da própria multiplicidade do espaço) e ainda de uma posição no tempo (o que, por sua vez, também não é possível sem alguma representação da própria multiplicidade do tempo). No que diz respeito ao espaço, a representação do quase-ponto em causa também inclui a) a atribuição à realidade em causa da propriedade de poder ocupar diversos lugares no espaço (o quase-ponto do caixilho não tem nenhuma ligação necessária ao lugar que neste momento ocupa: pode sair dele), mas também b) um determinado regime de movimento (pode-se mover, sim, mas está-lhe negada a propriedade da *auto-cinese*: só se pode mover por influência de outra coisa, etc.). No que diz respeito ao tempo, o quase-ponto do caixilho da janela está marcado pela co-representação da *duração* (não tem apenas uma posição no tempo: dura) e pela tácita co-apresentação de que também já foi antes (de tal modo que o quase-ponto agora vem na continuação do quase-ponto imediatamente antes – e imediatamente antes de imediatamente antes e assim sucessivamente) e de que haverá algo semelhante imediatamente a seguir – e imediatamente a seguir de imediatamente a seguir, e assim sucessivamente (a surpresa que teria se, de repente, o caixilho e o quase-ponto aqui em causa desaparecessem). Por outro lado, no que diz respeito à duração, a forma como o quase-ponto do caixilho me aparece não inclui apenas a ideia de duração: de facto, inclui também a de identidade diacrónica. Quer dizer, não vejo o quase-ponto em causa apenas como antecedido no tempo por algo semelhante (e vindo de algo semelhante): um *outro* quase-ponto do caixilho em tudo semelhante a este, mas não idêntico a ele. Sucede o contrário: vejo o quase-ponto que era (antes, antes de antes, antes de antes de antes, etc.) como sendo exactamente o mesmo que era antes e o mesmo que há-de ser ainda a seguir (e a seguir de a seguir, etc., etc.). Só para dar mais alguns exemplos da constelação de determinações envolvidas na fixação de um quase-ponto como aquele de que aqui se trata, também é decisiva na sua fixação a atribuição do estatuto de realidade pública, directamente testemunhada por um número indefinido de sujeitos e não apenas por mim – e isto de tal modo que está na in-

O que importa é ter presente como essa multiplicidade de determinações e teses estão de facto implicadas no quase-ponto do caixilho da janela e são, na formulação a que acabamos de recorrer, “ingredientes” disso. E isto de tal modo que se suprimir ou negar qualquer uma destas determinações ou se passarmos a nossa perspectiva para uma posição neutra a seu respeito (se tirarmos ao quase-ponto do caixilho da janela uma única determinação – a cor branca, a coesão, a resistência, a posição no espaço, a posição no tempo, as suas características de mobilidade, a sua pertença à unidade colectiva de determinações que é o caixilho, a duração, a identidade diacrónica, o carácter público, a existência independente, etc. – ou se não negar nenhuma destas determinações e teses mas se passar a ter uma perspectiva aberta sobre a sua presença ou ausência), o quase-ponto do caixilho da janela *passa a aparecer com uma conformação significativamente diferente*.

Ora, se é assim, por outro lado, o que caracteriza o nosso contacto habitual (o nosso contacto imediato, etc.) com o quase-ponto do caixilho da janela é o facto de *não se ter qualquer consciência de cada um destes factores de determinação* (i.e., *de ver segundo eles, com eles, de ter um olhar moldado por eles, etc., mas sem os ver a eles mesmos, antes só o resultado da sua intervenção*).

tersecção dessa multidão de olhares, que podem comungar sem qualquer dificuldade no acesso a ele e o têm todos, apesar da sua diferença entre si, como algo de perfeitamente idêntico. Quando escrevo a respeito do quase-ponto é precisamente isto que pressuponho. Mas esta pressuposição não se constitui apenas porque, ao escrever, entro em contacto mais directo com a presença de outrem. Sucede antes que este *carácter público* já costuma estar atribuído, sem mais, às realidades do tipo do caixilho da janela. Só para mencionar ainda mais um elemento igualmente decisivo e que está relacionado com este que acabamos de ver, a forma como aparece o quase-ponto do caixilho da janela encerra também em si a vigência de uma tese sobre o carácter independente dessa realidade – sobre o facto de ela estar aí, a ocorrer, mesmo que ninguém a testemunhe e não haja qualquer apresentação dela. Por outras palavras, o quase-ponto do caixilho da janela aparece espontaneamente como uma realidade independente – e esta tese é uma tese profundamente enraizada, que resiste se a tentarmos pôr em causa. Vendo bem, a própria tese assim constituída tem um carácter complexo: envolve uma multiplicidade de elementos. Por uma parte, ela supõe alguma compreensão de que o quase-ponto do caixilho e o seu aparecimento não são bem a mesma coisa, que aquilo que tenho quando tenho o quase-ponto da superfície do caixilho envolve ao mesmo tempo o próprio quase-ponto em causa, mas também algo que não está implicado nele, que se lhe acha acrescentado ou lhe é sobreveniente: o acontecimento de isso aparecer (um aparecer a mim ou a quem quer que seja). Por outra parte, a tese em causa envolve a ideia da total irredutibilidade do quase-ponto do caixilho ao seu aparecimento, a decidida recusa do *esse = percipi*, a evidência de que “está lá” (tem por força de estar lá, não é possível que não esteja lá) mesmo que ninguém saiba dele (e que é esse estar lá sc. o conteúdo ou o teor desse estar lá, independentemente de ser sabido ou não, que é sabido em qualquer saber dele).

Tocamos aqui uma segunda componente fundamental do fenómeno da confusão e do *deficit* de acuidade que está no seu centro.

A confusão não consiste apenas no *deficit* quantitativo a que primeiramente fizemos referência. Passa também – e passa essencialmente – por esta segunda modalidade: pela *inadvertência em relação à multiplicidade de determinações e teses que conformam o próprio teor daquilo que nos aparece*.

Também aqui, o fenómeno da confusão está ligado à dupla composição da acuidade (sc., do deficit de acuidade), que acima procurámos pôr em evidência.

Com efeito, não se trata só de as determinações e teses que intervêm na fixação do teor daquilo que nos aparece não estarem discriminadas no seu aparecimento – mas antes fundidas, sumidas, como que apagadas no seu resultado conjunto.

Na verdade, tudo passa também pelo facto de a nossa relação com o teor daquilo que nos aparece “embarcar” nessa fusão (nessa “perda de vista”, nesse “apagamento”, etc.). Ou, dito de outro modo, tudo passa por termos, em relação ao teor do que nos aparece, *uma relação distraída, que não cura de discriminar que determinações e teses estão implicadas na sua fixação*.

Mesmo que isso possa passar despercebido, a perspectiva que assim se introduz tem qualquer coisa de análogo à abertura de uma *caixa de Pandora*.

Pois o que assim se desenha não é apenas que aquilo que habitualmente, de forma implícita e distraída – mas nem por isso menos decidida – vale como sendo o *nec plus ultra* da acuidade (um *nec plus ultra* com que nos relacionamos de cada vez que, para apurar melhor as características do que quer que seja, procuramos passar a ter a seu respeito o tipo de percepção que corresponde às superfícies expostas próximas) de facto não é o *nec plus ultra* de acuidade que parecia ser, mas, para além disso, também nem sequer sabemos a que distância é que esse *nec plus ultra* “destronado” fica do que efectivamente corresponderá a um *nec plus ultra*.

Vejamos um pouco melhor o que isso significa.

Por um lado, significa que *todo o aparecer do que quer que seja que aparece à nossa volta é relativo a um regime de acuidade* (a uma determinada “afinação” ou “sintonização” de acuidade) *que consente alternativa*.

Mas, por outro lado, porque não se sabe a distância a que o *nec plus ultra* “destronado” fica de um efectivo *nec plus ultra*, também não se sabe que *transformações* é que podem ocorrer no caminho que vai do *nec plus ultra* destronado àquilo que corresponde a um efectivo *nec plus ultra*.

Por outras palavras: o regime de acuidade que está instalado no nosso modo de ver e que condiciona toda a nossa experiência não é apenas um regime que consente alternativa: de facto, *é um regime que consente alternativas* (no plural) – sem que se tenha noção de quantas são as alternativas, a que margem de transformação correspondem, etc.

Tendemos a achar que, a) se há aparecimento e b) se o aparecimento tem a forma da *ἐμπειρία* ou da experiência, forçosamente corresponderá mais ou menos àquilo com que estamos familiarizados. O que procurámos pôr em evidência indica que não é de modo nenhum assim.

A forma da experiência (o excesso sobre a mera *αἴσθησις* e a mera *μνήμη*, constituído nos moldes que focámos na primeira parte desta investigação) *pode dar lugar a aparecimentos muito diferentes – a quadros de experiência muito diversos uns dos outros e que abrem, se assim se pode dizer, para “mundos” que têm muito pouco que ver uns com os outros* (de tal modo que aqueles que estão familiarizados com um desses “mundos” se sentiriam completamente perdidos e ficariam inteiramente estupefactos nos outros).

Para ganharmos plena consciência da medida em que é assim, tomemos como ponto de partida a perspectiva desenhada por Pascal no §199 dos *Pensées*.

Interessa-nos em particular o passo em que Pascal fala da possibilidade de haver, dentro do espaço daquilo que nos parece ser um “átomo”, nada menos que algo correspondente ao que está em causa no conceito de “mundo” – e de, por outro lado, haver ainda, dentro daquilo que em relação a esse “mundo” tem o carácter de um “átomo”, nada menos do que algo correspondente àquilo para que aponta o conceito de “mundo” (e assim sucessivamente).⁴⁹

⁴⁹ “Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau. Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature dans l'enceinte de ce raccourci d'atome, qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible, dans cette terre des animaux, et enfin des cirons dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné, et trouvant encore dans les autres la même chose sans fin et sans repos, qu'il se perdra dans ces merveilles aussi étonnantes dans leur petitesse, que les autres par leur étendue, car qui n'admira que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers imperceptible lui-

A primeira coisa que importa ter presente a este respeito é que Pascal está a pôr em foco que *o nosso regime de fixação das dimensões das coisas no espaço tem uma pretensão de validade absoluta que é claramente abusiva.*

Se o aumento das dimensões aparentes de um objecto tem que ver com uma diminuição da distância que nos separa dele, isso é visto como uma *aproximação à dimensão real do objecto*. Pelo contrário, se esse aumento de dimensão não está acompanhado por diminuição de distância ao objecto, isso já é percebido como uma *ampliação* (como o empréstimo de uma dimensão que não está lá, que é criada artificialmente – como numa lupa, num microscópio, etc.).

Nessa medida, a dimensão com que as coisas se apresentam em posição de proximidade é percebida como sendo a sua *dimensão absoluta* – e todo o aumento em relação a ela é compreendido como um aumento *irreal*.

Sucede que este regime converte indevidamente uma limitação *contingente* (uma limitação *nossa*) – a incapacidade de alterar naturalmente o regime de resolução óptica por outro meio que não seja a variação da distância e a impossibilidade de prolongar o aumento da dimensão aparente dos objectos para lá do limite da proximidade máxima – em algo de absoluto.

Vendo bem, aquilo que fazem os instrumentos ópticos (lupas, microscópios, etc.) é exactamente o mesmo que habitualmente tem lugar em nós por via da alteração da distância: uma modificação do regime de resolução óptica. E um objecto ampliado não é um objecto sujeito a um outro processo que não aquele mesmo que ocorre quando dele nos aproximamos e ele como que se expande e passa a ter uma dimensão aparente maior.

A este primeiro aspecto vem juntar-se um segundo, também posto em evidência por Pascal, e que é o seguinte: não acontece apenas que o que há onde nos aparece um quase-pon-to possa ter grandes dimensões e na verdade até as dimensões de qualquer coisa como um “mundo” (de tal modo que, nesse sentido, a visão próxima é uma “visão à distância”, com uma extraordinária margem de “condensação” e “abreviatura”); para além disso, acontece também que *não se sabe qual a amplitude desta condensação ou desta abreviatura* (i.e. a que distância se está de um regime de apresentação que deixe de envolver perda, sumariação, redução, etc.) no acompanhamento que se faz dos domínios de realidade sobre que incide.

même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde ou plutôt un tout à l'égard du néant où l'on ne peut arriver.” (Pascal, *Pensées*, §199)

É isso que Pascal exprime quando fala de “átomos” que encerram “mundos”, cujos “átomos”, por sua vez, também encerram “mundos”, e chama a atenção para a *sucessiva alteração* deste nexos ou desta conversão do “átomo” em “mundo”.⁵⁰

A este segundo aspecto vem juntar-se, por outro lado, um terceiro, de que Pascal não fala no §199 dos *Pensées* mas que corresponde a algo já anteriormente referido.

Como vimos, a captação perceptiva pode variar quanto aos seus limiares e também quanto às determinações a que é sensível. Quer dizer: a percepção pode ter “redes” com uma malha mais larga ou mais apertada.

Tendemos a conceber esta possibilidade de variação por defeito em relação a quadros de determinações com que estamos familiarizados. Mas observou-se que a variação também é possível na direcção inversa: porque as determinações a que somos sensíveis não esgotam o horizonte da percepção possível; porque há mais possibilidades de percepção do que aquelas que estão exploradas no nosso caso; porque há determinações muito diferentes daquelas que se acham contempladas no alfabeto de determinações em que está escrito o *αἰσθάνεσθαι* – e, portanto, também a *μνήμη* e a *ἐμπειρία* – que forma o nosso ponto de vista.

Ora, quando concebemos esta possibilidade, toda a nossa inclinação espontânea é para a conceber como correspondendo a uma margem como que *residual*.

Ou seja: tendemos a conceber qualquer coisa de *pequena amplitude*, completando *aqui e ali* o espectro do que se acha coberto pelo aparecimento que costuma ter lugar em nós. Mas a verdade é que semelhante limitação da amplitude do que assim poderá estar a ser deixado de fora na apresentação que temos não possui nenhuma base real.

De facto, pode acontecer que *também no plano qualitativo*, se assim se pode dizer, as relações de forças entre o que entra e o que é deixado de fora no acesso de que costumamos dispor sejam justamente as inversas. Ou seja, também se pode dar algo de equivalente àquilo que o §199 foca no plano *qualitativo*: *mundos de determinações onde nos aparece algo relativamente simples*.

⁵⁰ Para totalmente sermos fiéis ao texto, teríamos de fazer notar que Pascal fala de uma “prossecução infinita” e de procurar determinar o que é que isso implicaria, o que quereria dizer, etc. No entanto, para o que aqui está em causa, basta sublinhar o carácter indeterminado e indefinido dessa abertura de “abismos” de dimensão no que pareceria já *pelo menos próximo de ser simples* e, portanto, desprovido de dimensão.

E isto de tal modo que também nesta “réplica qualitativa” do que se acha focado no §199 dos *Pensées* de Pascal há uma indeterminação análoga àquilo para que Pascal chama a atenção naquele fragmento: em última análise, *não se sabe qual é a margem de perda (a que distância se está do que corresponderá à total supressão de qualquer perda, a que distância se está ter um regime de apresentação efectivamente proporcionado àquilo que há, etc.)*.

Este rápido bosquejo cria condições para se perceber ainda um outro aspecto –aquele aspecto que mais propriamente corresponde à questão da acuidade, tal como a procurámos pôr em evidência.

Tanto no §199 (quer dizer, no que diz respeito aos aspectos quantitativos) quanto naquilo a que chamámos a “réplica qualitativa” do §199, o que está em causa é a relação entre o que temos apresentado e o que se acha *deixado de fora* naquilo que nós temos apresentado. As duas versões – quantitativa e qualitativa – da possibilidade de *explosão* para que Pascal aponta dão uma medida da *extraordinária margem de variação* que pode haver no campo da experiência, mesmo que a experiência incida exactamente sobre o “mesmo” campo de realidade.

Porém, o que está em causa no fenómeno da acuidade – e o que está em causa no fenómeno da confusão – não é bem isto.

Na versão – tanto quantitativa quanto qualitativa – do *Gedankenexperiment* de Pascal, o modelo é um modelo de *incompletude*, marcado por qualquer coisa como uma alternativa simples entre inclusão e exclusão: umas coisas entram no aparecimento ou na “representação” que temos, outras não. Mas o fenómeno da variação da acuidade e o fenómeno da confusão apontam para outra coisa bastante diferente: o que temos pode estar constituído de tal modo que a) ele próprio *remete para algo*, mas b) não chega a *seguir isso mesmo para que remete*, de sorte que c) *isso para que já remete lhe escapa*.

Trata-se de uma forma muito peculiar de *cegueira*: a cegueira em relação a algo de que já se tem alguma apresentação – uma cegueira que vem da *frouxidão* na relação *que já se tem* com algo.

O que assim se desenha é diferente tanto do que está em causa no §199 quanto do que está em causa na sua *réplica qualitativa*. Pois trata-se de qualquer coisa como um *abismo interior ao próprio acontecimento da apresentação* que, *por não se acompanhar bem a si mes-*

mo (por opacidade na sua relação consigo mesmo e com aquilo que dele faz parte) deixa de fora isso mesmo que o constitui (sc. a sua própria composição).⁵¹

§23

O desdobramento da experiência em dois planos: a superfície e a profundidade da experiência (Kant) – Pascal e “l’automate”

O que acabamos de ver põe-nos na pista de um outro factor de configuração da experiência – e, portanto, também da variação do que aparece em resultado das projecções empíricas.

Este outro factor tem que ver com aquilo a que Kant chama “Bathos der Erfahrung” (“profundidade da experiência”) e tem que ver, em especial, a) com a diferença entre *experiência com “profundidade”* e *experiência sem “profundidade”* e b) com a diferença entre as várias formas como pode haver algo de correspondente ao conceito de “profundidade da experiência”.⁵²

⁵¹ Em diversos textos, Kant exprime este estado de coisas e fala dele em termos que põem em destaque a sua semelhança com aquilo que encontramos desenhado no § 199. Diz, por exemplo, na *Anthropologie Mrongovius*, AA XXV, 1221: „Die MenschenSeele ist am meisten mit dunklen Vorstellungen beschäftigt (sic) und diese sind auch der Grund zu den klaren Vorstellungen (...). Sie spielen eine so große Rolle in den Handlungen der MenschenSeele daß wenn sich ein Mensch all dieser Vorstellungen auf einmal bewußt werden könnte, er über den Vorrath derselben erstaunen möchte(...)”. Cf. também, por exemplo, *Menschenkunde*, AA XXV, 868: „Die dunklen Vorstellungen machen den größten Theil der menschlichen Vorstellungen aus, und wenn sich ein Mensch aller Vorstellungen bewußt werden könnte, die wirklich in seinem Gemüthe liegen, die aber nur bei Gelegenheit hervortreten, so würde er sich für eine Art von Gottheit halten, und über seinen eigenen Geist erstaunen; denn er hat keinen Begriff von einem Wesen von so ungeheurer Erkenntniß als er selbst hat.“ Veja-se ainda *Refl.* 176, AA XV, 65, *Refl.* 1482, AA XV, 665, *Anthropologie Busolt*, AA XXV, 1440, *Metaphysik Mrongovius*, AA XXIX, 879, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 135f., *Metaphysik L₁*, AA XXVIII.

⁵² “Hohe Thürme und die ihnen ähnliche metaphysisch große Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort transcendental, dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Recensenten nicht einmal gefaßt worden (so flüchtig hat er alles angesehen), bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntniß möglich zu machen.” (in *Prolegomena*, Edição da Academia, vol. IV,

Vejamos, mesmo que só num breve esboço, o complexo de fenómenos para que tudo isto aponta.

A tendência que costuma dominar a nossa compreensão de como se acha constituído o aparecimento em que damos connosco (e tanto quer dizer também: de como se acha constituída toda a experiência) passa por entender tudo como se o aparecimento fosse única e exclusivamente constituído por componentes declarados e não houvesse nele nada que não esteja à mostra.

Não se pode excluir o cabimento de algo constituído deste modo (e isso quer dizer também: de uma experiência constituída desse modo). Mas importa ter presente que, por um lado, o aparecimento e o fenómeno da experiência em que nos achamos constituídos *não tem nada que ver com um aparecimento inteiramente transparente para si mesmo e a que não escape nada da sua própria composição*; e, por outro lado, que, *se efectivamente há a possibilidade de acontecimentos de acesso constituídos desse modo, nós na verdade não fazemos a menor ideia do que isso seja, pois o acesso não está constituído em nós desse modo*.

À primeira vista, não parece ser assim.

Estamos tomados por uma forte impressão de contacto imediato e franco com a própria composição do aparecimento em que nos temos. E isto ao ponto de parecer difícil admitir que possa haver qualquer significativa margem de *opacidade* neste domínio.

Ora, que importa perceber que essa *impressão de acesso imediato e irrestrito é ilusória*.

O que nos aparece está *cunhado e moldado por uma multiplicidade muito ampla de momentos de fixação* (quer dizer, *por uma multiplicidade muito ampla de diferentes momentos de representação*) *de que não temos consciência*. A impressão de acesso irrestrito a tudo o que está implicado no – ou compõe o – aparecimento que temos vem justamente do carácter inconspícuo dos *elementos de profundidade* (i.e., vem de estarmos de tal modo “presos” à superfície, fechados numa visão da superfície, etc.) que *não temos sequer noção de que haja qualquer profundidade* (de que a superfície seja apenas isso: a superfície do aparecimento e de que haja o que quer que seja para lá dela).

p. 373). Aquilo a que se procederá de seguida será uma análise abreviada. Para mais, ver Carvalho, M.J., *Profundidade da experiência (Kant)*. In: *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Lisboa, 2010, vol. II, págs. 1113-1151

Acontece que, como vimos por exemplo na análise da multiplicidade de determinações que afectam cada momento, mesmo o mais simples do que temos apresentado é como que a *resultante* de um *sistema de forças* (quer dizer, neste caso, de um sistema de diversas representações) que determinam essa resultante e o que acontece é que em regra só nos aparece a própria resultante (como se fosse tudo) e não a multiplicidade das forças que a constituem, de que ela é a experiência. Nesse sentido, o próprio aparecimento enquanto tal tem o carácter de qualquer coisa como um *icebergue*, de que habitualmente aparece só a ponta.

A isto tudo acresce um outro aspecto que foi claramente posto em evidência nas análises do fenómeno da *confusão* por aqueles que mais detidamente se bateram com ele (por exemplo, aquelas que foram levadas a cabo por Leibniz ou Kant).

Quando falamos de superfície e profundidade, este modo de falar pode sugerir que se trata de qualquer coisa como uma simples *alternativa*: um *aut/aut* constituído de tal modo que só há, por assim dizer, dois planos ou dois níveis – e nada mais.

Vendo bem, não é necessariamente assim – e de facto não é assim no aparecimento em que nos achamos constituídos e no processo de formação da experiência que ocorre em nós.

De facto, também pode acontecer – e acontece connosco – que *o próprio domínio da profundidade esteja organizado numa multiplicidade de níveis* cada vez mais profundos. A diferença de nível de profundidade aqui em causa passa por aquilo que foi posto em evidência na referida tradição – e que é o seguinte:

Pode muito bem acontecer que a resultante com que lidamos à superfície do que nos aparece radique num *complexo de representações* (chamemos-lhe A, B, C, D, E e F) mas de tal modo que cada uma destas representações tenha, por sua vez, um carácter tal que também equivale à resultante de outro complexo de representações (chamemos-lhe $\alpha, \beta, \gamma, \delta$ em relação a A e $\kappa, \lambda, \mu, \nu, o$ em relação a B , etc.).

O ponto decisivo é que não há apenas um único nexo entre “sistema de forças” e resultante mas qualquer coisa como a *iteração deste nexo* – porque algumas das forças do sistema não são simples, têm um carácter intrinsecamente complexo e podem, também elas, sair do seu “anonimato”, lograr algum reconhecimento, etc., sem que isso implique também a “desanonimização” das forças (i.e. do complexo de representações implícitas) que as compõem.

É por isso que aqui falamos de níveis de profundidade (no plural).

Mas, por outro lado, isto não é tudo.

O que está em causa não é apenas a iteração, mas também a *reiteração deste nexa* – de tal modo que algo semelhante se pode passar de novo com o segundo nível de maior profundidade (e com um terceiro, um quarto, etc.).

Sendo assim, a questão é a de saber, em cada campo de aparecimento constituído deste modo, com elementos submersos, *até onde se estende a profundidade* – onde se encontra o fundo (quer dizer: *a que distância a superfície fica desse fundo submerso e que margem de transformação teria de ocorrer para que o submerso deixasse de se manter submerso e a apresentação passasse a ser totalmente transparente para si mesma*).

Isto significa, globalmente, *uma extraordinária alteração das dimensões que pode ter um acontecimento de acesso* (de aparecimento, de representação, etc.).

Tendemos espontaneamente a achar que a dimensão de um acontecimento de apresentação ou acesso (e tanto quer dizer também: a dimensão de um campo de experiência) depende da sua extensão declarada – da amplitude do que se acha escancarado nele. Contudo, o que aqui se começa a desenhar é que não é propriamente assim.

Na verdade, a dimensão de um acontecimento de acesso ou de aparecer também passa pela inclusão ou não inclusão de uma *profundidade*, de uma componente submersa, etc., e passa pela amplitude (i.e. pelo nível de profundidade) desta componente submersa.

Em certo sentido, o campo do que se tem de forma declarada é equivalente a qualquer coisa como uma *multiplicidade bidimensional*; enquanto os elementos submersos correspondem a qualquer coisa como uma “terceira dimensão” – ao salto geométrico ou à explosão geométrica da terceira dimensão. E ao contrário do que pode parecer uma mancha de *aparecimento declarado com dimensões relativamente modestas* pode ser a resultante de *uma profundidade da experiência muito difícil de sondar e na verdade com extraordinárias dimensões*.

Também aqui podemos de novo recorrer à figura da abertura de uma caixa de Pandora.

Com efeito, esta possibilidade significa não apenas que pode haver *puncta caeca* no próprio terreno do que nos aparece, no próprio curso do aparecer enquanto tal, mas que o terreno do que aparece *pode estar integralmente dobrado* não apenas por *puncta caeca*, e até por *uma multiplicidade de puncta caeca para cada “ponto” declarado*, mas também por *uma multiplicidade de níveis de puncta caeca que fazem corresponder a cada ponto declarado uma multiplicidade como que tridimensional de pressupostos implícitos* (submersos, cada vez mais profundos, de que cada ponto declarado é a resultante, etc.).

A questão é então a de saber o que é que este contraste entre duas possibilidades de constituição do aparecimento tem que ver com contrastes na forma de organização da experiência.

Aparentemente, mesmo que aconteça que um campo de aparecimento esteja constituído com profundidade (sobre a base de componentes submersas, etc.), isso não se parece reflectir nos processos de projecção empírica que nele têm lugar.

Isto é: a um primeiro olhar (a um olhar desatento), a experiência tem lugar justamente à superfície e não é senão um fenómeno de superfície. Neste sentido, a experiência tem como base *αἰσθήσεις* declaradas (e tem como base *αἰσθήσεις* declaradas mesmo que estas últimas radicuem em qualquer coisa como um *βάθος*, no sentido que Kant dá a este termo).

Ora, acontece que, de facto, as coisas não se passam necessariamente assim.

Com efeito, ainda que a base das projecções empíricas sejam *αἰσθήσεις* que se produzem de forma *declarada* – ou melhor, *μνῆμαι* que se produzem de forma *declarada* – esse carácter declarado da base da projecção empírica não significa necessariamente que a projecção empírica também tenha de decorrer com um carácter declarado, no terreno daquilo a que chamámos o terreno da resultante – à *superfície* do que nos aparece.

De facto, nem sequer acontece que a própria *μνήμη* (ou melhor, as próprias *μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος* que constituem a base da *ἐμπειρία*) tenha, enquanto constitui o *terminus a quo* da *ἐμπειρία*, de ter um carácter declarado, explícito, etc.

Por um lado, pode muito bem acontecer que, mesmo enquanto *αἰσθήσεις*, estejam numa posição *apagada*, tal que não se chega a dar por elas, sem que isso impeça a sua tradução em *μνήμη*. Por outro lado, mesmo que as *αἰσθήσεις* que dão origem às *μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος* tenham tido lugar de forma expressa, declarada, etc., isso não significa que as correspondentes *μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος* também tenham de ter o mesmo tipo de presença expressa.

Finalmente – e este é talvez o ponto decisivo – tão-pouco acontece que a própria constituição da *ἐμπειρία* só possa ocorrer em “terreno descoberto”.

Isto quer dizer, ao mesmo tempo, duas coisas.

Em primeiro lugar, a operação de transgressão do dado, de projecção de um estado-de-coisas-permanente, etc. – a própria *τοῦ ὁμοίου μετάβασις* que está no fulcro da *ἐμπειρία* – não

precisa de se processar de forma consciente, declarada: *também pode acontecer de modo tácito*, sem que se dê por isso.

O mesmo vale também para o *resultado* dessa projecção – para os próprios estados-de-coisas-permanentes (quer dizer: para as leis ou pseudo-leis empíricas e para as realidades que elas “põem aí”). Também isso pode muito bem ter um carácter *tácito, inexplícito* – “*estar aí*” *sem que a sua presença tenha o que quer que seja de declarado e possa ser directamente encontrado no “conteúdo expresso” do que nos aparece.*

Na verdade, este é o ponto decisivo: os estados de coisas permanentes que constituem o *terminus ad quem* da *ἐμπειρία* (o que a *ἐμπειρία* constitui, aquilo em que depõe, o seu resultado, etc.) não precisam de estar constituídos e presentes de forma expressa. Para “estarem aí” – e para estarem a afectar a nossa perspectiva – basta que estejam presentes em *co-apresentação inexplícita*.⁵³

⁵³ Em relação ao modelo que desenhámos, quando falámos de níveis de profundidade mais e menos profundos, a própria composição da *ἐμπειρία* ilustra a diferença. Por um lado, as operações de *μετάβασις τοῦ ὁμοίου*, de projecção de estados-de-coisas-permanentes, etc., têm o carácter como que de um *sistema de forças* em relação ao qual os estados-de-coisas-permanentes que a *ἐμπειρία* põe e que constituem, como vimos, o seu correlato desempenham o papel de qualquer coisa como uma *resultante*. Mas, por outro lado, o facto de ser assim não significa de maneira nenhuma, como acabamos de ver, que o próprio estado-de-coisas-permanentes postos pela projecção empírica tenha de ter uma presença declarada, expressa. Também eles podem muito bem estar – e na sua esmagadora maioria estão – numa posição de *presença inexplícita*, que *afecta a nossa perspectiva sem se dar a conhecer expressamente, sem se declarar*, etc. Quer dizer: também eles estão numa posição submersa e também eles desempenham funções de forças, integrando um sistema de forças, de que aquilo que aparece expressamente no foco temático constitui a *resultante*. Por outras palavras: ao mesmo tempo que são um *terminus ad quem* – *resultante* de um sistema de forças mais profundas (as operações implicadas na sua própria constituição) – os estados-de-coisas postos pela *ἐμπειρία* também desempenham as funções de *terminus a quo*, como *ponto de partida* de uma segunda *resultante* – que é aquilo que aparece expressamente posto como apresentação declarada (o que, como vimos, se caracteriza precisamente por estar ao mesmo tempo moldado por uma complexíssima multiplicidade de estados de coisas permanentes de raiz empírica). Nesse sentido, poderíamos dizer que aquilo que aparece expressamente está moldado a) *por várias camadas ou estratos de profundidade empírica* (várias camadas ou estratos de excesso sobre a *μνῆμη* e transgressão do dado) e também b) *por uma multiplicidade de factores de determinação, cada um deles assim constituído por mais do que uma camada de profundidade*. Este é um ponto particularmente importante: em cada instante *o que molda a nossa perspectiva é uma multiplicidade convergente de factores de determinação* – grande parte dos quais com origem empírica. E o património de fixações empíricas que de cada vez interfere é ao mesmo tempo *múltiplo* e, em cada caso, *constituído por diversas camadas* (vários graus de profundidade). Observe-se, finalmente, que estas camadas na verdade podem ser mais do que duas. Pusemos em evidência que são *pelo menos* duas, porque há

Assim, a cada instante estamos a regular-nos por uma “multidão” de projecções empíricas, por força das quais temos domesticada a realidade futura a que nos dirigimos e julgamos saber que essa realidade futura corresponderá, no essencial, àquilo que aí se encontra no presente. Se não fosse assim (se houvesse um efectivo em-aberto nesta matéria), estaríamos completamente desorientados.

Mas, sendo assim, nada desta “multidão” de estados-de-coisas-permanentes figura como conteúdo expresso no que me aparece. E quando, ao chegar, convertido em presente, uma parte do futuro a que as projecções de estados-de-coisas-permanentes dizem respeito, tanto as projecções empíricas quanto os estados-de-coisas em causa continuam a encontrar-se em posição implícita – e as próprias relações (o “*commercium*”, as transacções, etc.) entre o conteúdo expresso e as projecções empíricas *são vividas sem que tanto as projecções empíricas quanto os estados de coisas permanentes em questão alguma vez cheguem a sair dessa posição implícita em que se encontram.*

O que está aqui em causa é aquilo que Pascal tão bem pôs em evidência quando vinhou que a constituição de convicção em nós (se assim se pode dizer, a contracção da nossa perspectiva na adopção de uma determinada tese) não se produz só na forma da inspecção (da consideração expressa) mas também na forma daquilo a que chamou “l’automate” – forma que se caracteriza precisamente por corresponder a *uma fixação que, para se produzir, não carece de qualquer consideração expressa e pode produzir-se sem qualquer componente de apresentação expressa.*⁵⁴

pelo menos os dois níveis correspondentes às operações constituintes da *ἐμπειρία* e aos estados-de-coisas-permanentes que formam o respectivo resultado. Mas na verdade nada impede que os níveis sejam em número superior, pois pode haver projecções empíricas de segundo, terceiro, quarto grau, etc., montadas sobre a ligação entre estados-de-coisas-permanentes já de origem empírica (quer dizer, em que as *πολλὰ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος* já dizem respeito a *sínteses* de diferentes estados-de-coisas-permanentes ou à detecção de *afinidade* entre estados-de-coisas-permanentes).

⁵⁴ Não pertence aqui analisar os textos de Pascal e os diversos conceitos que desempenham um papel na sua descrição do complexo de fenómenos aqui em causa. Assinale-se que, em alguns fragmentos, o contraste que aqui está em causa (o contraste entre a convicção que se tem de *forma considerativa* e aquela que não passa por nenhuma *consideração* ou *incidência sobre as matérias judicativas de que se trata*) também é posto em relação com a oposição entre *instinct* e *coeur* (em que radicam os primeiros princípios) ou *coeur* e “*la raison*”. É claro que os conceitos cunhados por Pascal não têm exactamente os mesmos contornos que a diferença entre convicções ou teses de natureza implícita e convicções ou teses de natureza explícita – que é aquele que para nós aqui tem importância. Mas, por outro lado, é

Pascal também focou o ponto decisivo ao apontar para o facto de as fixações (as contracções de convicção) constituídas na esfera de “l’automate” não serem em nada *mais fracas* do que aquelas que têm lugar na esfera da consideração ou da apresentação expressa. A haver alguma diferença de força, essa diferença é a favor das convicções constituídas *a tergo* ou de forma implícita – e não o contrário.

Finalmente, Pascal também põe no caminho certo quando vinca que o foco de incidência tem em nós um *calibre* ou uma *lotação bastante restrita* e só pode atentar de cada vez a um *pequeno conjunto de coisas* – de sorte que *o número de teses ou de determinações para que olhamos em consideração e reconhecimento explícitos é sempre muito pouco numeroso, corresponde a um minúsculo foco no meio de um maciço de teses e determinações implícitas, que constitui de cada vez a esmagadora maioria das nossas teses e das determinações que temos adoptadas* – uma imensa maioria de teses e determinações, sem a qual também desapareceria a imensa maioria da realidade que de cada vez temos apresentada.⁵⁵

Por outras palavras: se de repente se desvanecesse esse maciço de co-apresentação implícita e a nossa perspectiva sobre as coisas ficasse reduzida àquilo que de cada vez figura expressamente apresentado, mudariam fundamentalmente duas coisas: 1) *o apresentado fica-*

também claro que o reconhecimento desta última e do complexo de fenómenos que aqui resumidamente procurámos pôr em evidência aparece claramente desenhado no texto de Pascal.

⁵⁵ Em última análise, é isto que está em causa quando Pascal, em §821, contrasta a *lentidão* da razão e a *rapidez* do “sentiment”. Diz, a certo passo: “La raison agit avec lenteur et avec tant de vues sur tant de principes, lesquels il faut qu’ils soient toujours présents, qu’à toute heure elle s’assoupit ou s’égare manque d’avoir tous ses principes présents. Le sentiment n’agit pas ainsi; il agit en un instant et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment, autrement elle sera toujours vacillante.” Vendo bem, o que está em causa não é propriamente uma diferença de velocidades, mas a própria diferença na forma como se constitui a convicção nos dois casos e o *entrave* que resulta da exiguidade do foco considerativo. As operações da “raison” processam-se *por exame* – requerem a presença das matérias judicativas no foco temático. Mas, porque o foco tem um calibre limitado (ou, como também podemos dizer: *porque não podemos prestar atenção ao mesmo tempo a mais do que um pequeno conjunto de coisas*), a *consideração* ou a *inspecção* do que quer que seja que, pela sua complexidade, exceda o calibre do foco temático, só pode ter lugar *em sucessão* – se assim se pode dizer, *por deslocação do foco*, como se fosse um cursor que deixa de cobrir A, B, C e D, para passar a cobrir F, G, H e I. É isso que faz a lentidão da razão. O autómato (o sentimento, o instinto, etc.) – quer dizer, constituição de convicção *atemática* – não tem este problema, porque *não passa pelo foco e não tem o calibre limitado dele*. Só podemos prestar atenção, de cada vez, a um pequeníssimo número de coisas – mas a presença atemática (o número de teses por que a cada vez podemos estar afectados sem lhes prestarmos qualquer atenção ou termos qualquer consciência delas) não parece estar limitada por qualquer restrição.

ria automaticamente reduzido ou ao campo perceptivo de cada vez presente ou àquilo que de cada vez estivesse a ser presentificado – e isso converter-se-ia de cada vez em algo *absoluto*, pois não se teria nada que nos pusesse em contacto com o que quer que fosse para além disso; 2) *o próprio campo perceptivo* (ou aquilo que de cada vez estivesse a ser presentificado) *ficaria completamente “despovoado” da maior parte das determinações que habitualmente o povoam e que só são “lá” postas por co-apresentações implícitas*. Quer dizer: nem sequer se teria o campo perceptivo (ou aquilo que é presentificado) na forma a que estamos habituados – desapareceria a maior parte das determinações que os estruturam e estão implicados no conhecimento do seu teor.

Para encurtar de razões, o que importa reter é, sobretudo, que no nosso caso a esmagadora maioria do processo de constituição da *ἐμπειρία* e a esmagadora maioria dos seus correlatos (do que fica “posto de pé” por força da *ἐμπειρία*) se situa justamente no *território da presença implícita* e *cairia completamente por terra se a nossa perspectiva ficasse reduzida àquilo que de cada vez temos apresentado de forma expressa*.

Se virmos bem, quase tudo aquilo que descrevemos na primeira parte deste estudo, quando analisámos o que é a experiência (a forma como ultrapassa a *μνήμη*, transgride o dado, tem que ver com a constituição de estados de coisas permanentes, etc.) tem um carácter exclusivamente implícito ou atemático, passa-se sem que nos demos conta da sua presença e do seu teor.

Ora, mesmo que possa acontecer que, ocasionalmente, uma parte das projecções empíricas ou da evidência resultante delas *entre no foco* e ganhe uma presença de *ordem considerativa*, mesmo aí isso só se passa de maneira *avulsa*, em relação a *esta ou àquela* tese – enquanto a maioria das teses empíricas continua presente e a actuar de forma perfeitamente implícita ou submersa. E se, por outro lado, se procura contrariar esta tendência e produzir qualquer coisa como um “rastreio” das nossas teses empíricas, o *carácter limitado do foco* faz que até aquelas teses que já passaram pelo foco de incidência e que, com isso, ganharam uma presença explícita, à medida que se vai passando à consideração de outras teses, voltem a cair na mesma forma de presença implícita, *a tergo*, que habitualmente é própria da *ἐμπειρία*.

Em suma: nem sequer acontece que *a presença implícita seja, para nós, a forma natural da experiência* mas que, ainda assim, possamos – se quisermos – *mudar isso e converter o património da experiência que de cada vez temos constituído num património expresso*.

Sucede exactamente o contrário: *em nós, há um nexó indissolúvel entre a experiência e a presença implícita*. Nunca conseguimos alterar este estado de coisas – estamos, se assim se pode dizer, “prisioneiros” dele. Nesse sentido, *a experiência que tem lugar no nosso ponto de vista é essencialmente confusa*, no sentido técnico do termo.

Importa, contudo, ter presente que, se é assim connosco, isso de modo nenhum significa que toda a experiência tenha obrigatoriamente de ser constituída deste modo.

De facto, não é necessariamente assim. Acontece é que um campo de experiência constituído de forma inteiramente *declarada* (*expressa*, com integral consciência de todos os seus passos e de todos os estados de coisas permanentes – de todas as leis – que têm lugar nele, etc.) é algo muito diferente de um campo de experiência maciçamente constituído de maneira implícita.

De resto, para que a diferença seja muito grande, nem sequer é preciso que o património empírico seja inteiramente expresso ou declarado: basta que o “calibre” ou a “lotação” do foco de incidência sejam significativamente maiores do que sucede no nosso caso, permitindo que pelo menos uma significativa parte da experiência ou das projecções empíricas se desenvolva de forma declarada e que o seu resultado esteja presente também de forma declarada.

Para se ter alguma ideia da amplitude da diferença, não é preciso mais do que ter presente que *uma grande parte da força da ἐμπειρία, tal como tem lugar em nós, provém de não se ter nenhuma consciência de como se acha constituída*, de qual a sua base real, da transgressão em que consiste, etc.

Quer dizer: *a aparente solidez das fixações empíricas radica em grande parte no facto de se estar deposto no seu resultado* (na “resultante”) *e de não se ter qualquer consciência do sistema de forças que a desencadeia*. O simples facto de um ponto de vista empírico ter plena consciência de que o é (ter plena consciência dos seus próprios passos, etc.), torna-o muito menos sólido (muito menos firmemente implantado e “indiscutível”). Neste caso, a falta de transparência (o aparecer apenas a “superfície” do aparecimento em que estamos constituídos – e não a sua “profundidade”) é uma condição importante da própria estabilidade da ἐμπειρία, pois contribui decisivamente para que o ponto de vista empírico não se dê conta de que, de facto, “vive muito acima das suas possibilidades”.

Em suma: também neste aspecto a experiência, tal como tem lugar em nós, corresponde apenas a uma das modalidades de experiência possível. Tanto quanto se consegue determinar, não teria forçosamente de ser assim como se passa connosco. Ou seja, também neste as-

pecto o que conhecemos não é a experiência *tout court*, mas antes qualquer coisa como uma *contração*.

§24

Diversos modelos possíveis de *organização da multiplicidade das determinações*: nexos de *coordenação*, nexos de *subordinação*, regimes mistos e suas implicações

A experiência que tem lugar em nós também está determinada pela conformação de um outro aspecto que a molda, de tal modo que sem a conformação deste outro aspecto (sc. com outra conformação dele) seria bastante diferente.

Este outro aspecto que interessa agora considerar tem que ver com o facto de haver *diversos modelos possíveis de organização da multiplicidade das determinações*.

Não cabe aqui fazer um inventário exaustivo dos diversos modelos possíveis mas interessa que fiquem claros alguns aspectos formais desta relação.

Em primeiro lugar, aquilo a que se alude quando se fala de *organização da multiplicidade das determinações* é um certo sentido da noção de “composição” que está implicado na própria etimologia do termo, mas de que se pode – e tende a – perder o rasto.

A noção de “composição” remete originalmente para a *co-posição* dos componentes (dos que *constituem*, *integram* ou *tomam lugar* no composto, dos *associados*, dos elementos que *concorrem*, que se *põem* ou são *postos em conjunto*, etc.). Isto é: a “co-posição” alude à *sincronia* das determinações – ao facto de as determinações coincidirem no mesmo conjunto (fazerem parte dele ao mesmo tempo, etc.).

Em segundo lugar, o que isto quer dizer é que a relação entre as determinações não é uma relação de mera *contiguidade* (de mera *vizinhança*, *adjacência*, etc.). Poderia dar-se o caso de a ligação entre as determinações corresponder meramente a uma *justaposição* – de tal modo que se mantivessem perfeitamente *alheias* umas às outras. Mas, de facto, não é isso que se passa.

Na verdade, a relação entre as diversas determinações é uma relação de *conjunção* – i.e., as determinações *afectam-se* (*intrometem-se* umas nas outras, estão em relação umas com

as outras, etc.). Vendo bem, esse *entretecimento das determinações é universal a todas as determinações que compõem aquilo que nos aparece*: as determinações afectam-se *mutuamente* (sustentam, como dizia a tradição, qualquer coisa como um *commercium* – ou, como também podemos dizer, determinam-se umas às outras, interferem umas com as outras, etc.).

Visto isto, interessa que fiquem claros dois pontos quanto à natureza da relação das determinações.

Em primeiro lugar, *há várias possibilidades de conformação da experiência, porque há várias possibilidades de organização da multiplicidade que aparece*.

Vários aspectos disso já foram tocados nas análises que precedem. Tratar-se-á agora de considerar em especial um aspecto que tem que ver com qualquer coisa como *relações de poder* na forma como as diferentes componentes da multiplicidade se ligam umas às outras e interferem umas com as outras.

Ora, essas diferentes relações de força têm lugar no *entretecimento submerso* de que resulta aquilo que aparece declaradamente. Quer dizer, *produzem-se na esfera da profundidade mas têm reflexos no plano da superfície*.

Assim, dois acontecimentos de aparecimento organizados de modo diferente no que diz respeito a este aspecto que agora procuramos focar não são diferentes apenas quanto à tessitura que, como vimos, não aparece exposta, são também diferentes no que diz respeito àquilo que têm *imediatamente apresentado*.

Em segundo lugar, interessa igualmente assinalar que, entre si, as diversas formas de organização da multiplicidade que aqui estão em causa tanto podem ser *alternativas* (exclusivas, etc.) quanto *complementares*. Quer dizer: as relações entre as determinações *tanto podem corresponder a um único modelo de relação, como podem estar associadas pela conjunção de dois ou mais modelos de organização*.

Por outras palavras: pode acontecer a) que um dado acontecimento de acesso esteja *todo* ele organizado por *uma única forma de relação* entre os seus vários elementos; b) que um outro acontecimento de acesso esteja *todo* ele organizado por uma *outra* forma de relação entre os seus vários elementos; e c) que um terceiro acontecimento de acesso esteja organizado de forma *mista, conjugando em si as duas formas de relação* que nos outros dois casos só têm lugar como que “em estado puro”.

A nossa relação com as diferentes possibilidades de organização dos diferentes momentos da multiplicidade apresentada é bastante limitada, pois estamos prisioneiros daquelas com que temos contacto e temos dificuldade em “libertar” a nossa perspectiva.

Isto é: este é um ponto em que estamos como que fechados num “cachot” qualitativo (para usar a formulação de Pascal no §199) e não sabemos bem o que se pode passar *fora* da nossa cela – e até *que ponto pode ir o contraste entre esse exterior e aquilo com que estamos familiarizados*.

Concentramo-nos, por isso, em duas formas de organização da multiplicidade a que temos acesso directo – porque, neste aspecto, o campo de aparecimento em que damos connosco tem um carácter *misto*. Estamos a falar do *nexo de coordenação* e do *nexo de subordinação*.

Para o fazer, podemos partir daquilo que Kant diz logo na secção I, §2, II da dissertação “*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*”: há *nexos de coordenação* quando *a relação entre os termos relatos é*, como diz Kant, *recíproca e homónima*.⁵⁶

O carácter *recíproco* da relação traduz o facto fundamental de não ser possível uma relação entre *A* e *B* que não seja *eo ipso* também uma relação entre *B* e *A*.

Acontece que o facto de a relação *ser recíproca não significa forçosamente que também seja homónima*.

Quer dizer: o facto de a relação ser recíproca não indica forçosamente que *A* exerça sobre *B* exactamente o *mesmo tipo de condicionamento* que *B* exerce sobre *A* (i.e., em simultâneo o *mesmo grau de condicionamento* e um condicionamento *do mesmo teor*).

Ora, um *nexo de coordenação* distingue-se precisamente pelo facto de, como Kant diz, *não ser apenas recíproco mas também homónimo*.

No *nexo de coordenação*, os elementos postos em conexão estão em perfeita *paridade* quanto à forma como os termos se afectam reciprocamente. Em cada direcção de coordenação, se assim se pode dizer, *o nexo é exactamente o mesmo nos dois sentidos*.

Este é um ponto decisivo para compreender esta forma de *nexo* entre os elementos da multiplicidade:

⁵⁶ In AA, Vol. II, *Vorkritische Schriften II: 1757-1777*, págs. 385-420.

A coordenação implica que *todas as determinações directamente envolvidas têm o mesmo peso na constituição do complexo que compõem*. As determinações estão, por assim dizer, *horizontalmente niveladas* umas em relação às outras (nenhuma *supera* as outras, tem *precedência* sobre as outras, etc.) e constituem um *sistema de forças absolutamente proporcionais* entre si.

Sendo assim, *também os teor das relações entre as diversas determinações não é diferenciado*. Isto é: as relações entre determinações são, neste modelo, *da mesma índole*. Há, se assim se pode dizer, uma *completa simetria*. Em suma, as diferenças entre as determinações não comportam *qualquer variação da natureza e do grau de influência ou interferência de umas sobre as outras*.

Não é assim no caso dos nexos de subordinação. No caso da subordinação, *a relação é recíproca mas não é homónima*.

Quer dizer: *há uma assimetria no modo como um dos termos da relação condiciona o outro* – de tal modo que, *consoante o sentido da relação* (se é uma relação de A para B ou de B para A), *muda o grau e também o teor do condicionamento em causa*. Por outras palavras: *na relação de subordinação, um dos elementos prevalece sobre o outro* (actua sobre ele de forma diferente daquilo que se passa no sentido inverso – e de tal modo que, por exemplo, A é mais marcante de B do que o contrário).

A partir daqui percebe-se melhor o quadro de possibilidade de variação que assim se desenha a partir das formas de organização da multiplicidade com que nós mesmos estamos familiarizados.

Em primeiro lugar, pode haver acontecimentos de acesso ou aparecimento com uma multiplicidade exclusivamente organizada em regime de *coordenação*; e também poderá haver acontecimentos de acesso ou aparecimento com uma multiplicidade exclusivamente organizada em regime de *subordinação*; além disso, há também acontecimentos de acesso ou aparecimento constituídos de forma mista, *conjugando a coordenação e a subordinação*.⁵⁷

⁵⁷ Para percebermos melhor o que isto quer dizer, consideremos, por exemplo, o que caracteriza o nexo entre os diferentes elementos daquilo a que chamámos a *trama básica* de identidade e diferença. Os elementos constitutivos desta trama básica estão sempre acompanhados de forma confusa – de tal modo que a estrutura $A \neq B \neq C \neq D$, etc., é muito mais uma estrutura representada em regime de representação simbólica do que algo a que se tenha acesso propriamente intuitivo. Mas, sendo assim, isso não impede que o nexo entre os elementos desta multiplicidade seja justamente um nexo de *coordenação* – e não um nexo de *subordinação*. A trama básica de identidades e diferenças não corresponde a

Em segundo lugar, dentro destes últimos, pode haver variação determinada por diferenças na *quota-parte* que cabe ao nexo de coordenação e ao nexo de subordinação. Essa variação é, só por si, *caeteris paribus*, susceptível de dar lugar a diferenças muito significativas – quer dizer, é susceptível de dar lugar a quadros de aparecimento com enormes contrastes entre si.

Em terceiro lugar, a variação também pode provir de diferenças quanto aos operadores de subordinação que entram em funções. Há *diversos tipos de nexos* de subordinação e diferentes regimes de aparecimento – *diferentes conformações do que aparece* consoante a) o alfabeto de nexos de subordinação que é utilizado (alfabeto que pode ser mais rico ou mais po-

uma pura *justaposição* de momentos que não se chegassem a determinar uns aos outros (que estivessem só determinados por si mesmos – cada um por si, num regime de exclusiva auto-determinação *tautológica*). Em última análise, não sabemos a que é que isso corresponderia – temos uma noção meramente apofática disso. Não: tal como tem lugar em nós, a trama básica de identidades e diferenças já envolve qualquer coisa como um *commercium* de determinação recíproca entre as suas componentes, até mesmo porque – além do mais – a própria constituição de cada componente não se faz no absoluto isolamento de si, mas em relação a outras a que é contraposta. De tal modo que, para o exprimir na linguagem de Platão, nenhuma dessas componentes é monoeidética e pré-sintética: sucede antes que todas são intrinsecamente sintéticas e intrinsecamente constituídas pela própria relação de umas com as outras (a relação de contraposição de umas às outras). Mas, sendo assim, o que caracteriza esta constitutiva relação entre os diferentes momentos da trama básica de identidades e diferenças é o carácter inteiramente recíproco e homónimo da relação. Podemos expressá-lo, aliás, não apenas em relação ao nexo entre os diferentes momentos (A, B, C, D, E, F, etc.), mas também em relação às próprias componentes formais da trama básica: a identidade e a diferença. Vendo bem, nenhuma delas tem uma posição de ascendente sobre a outra. Tal como as representamos, supõem-se sempre já uma à outra: a identidade supõe a contraposição ao não-idêntico e é constitutivamente mediada pela representação da diferença; e o mesmo vale também no sentido inverso. Em suma, cabe aqui algo semelhante àquilo que é posto em evidência no *Sofista* de Platão, no passo sobre a chamada *comunicação dos géneros*.

Este mesmo fenómeno permite-nos ao mesmo tempo compreender melhor o que dissemos sobre o carácter misto (simultaneamente marcado por coordenação e subordinação) do que nos aparece. Com efeito, a circunstância de ter uma constituição de natureza coordenativa não impede que a trama básica de identidades e diferenças seja incorporada (*n.b.*: constantemente incorporada, incorporada *absolutamente sem excepção*) em nexos de natureza subordinativa. É o que sucede, por exemplo, em relação às unidades colectivas de determinações, que já voltaremos a considerar, para melhor percebermos este ponto. Vendo bem, a conjugação entre os dois operadores de conexão é mesmo de tal ordem que cada momento do que temos apresentado (cada momento discernível da trama básica de identidades e diferenças) está ao mesmo tempo envolvido em nexos de coordenação (numa muito complexa rede de nexos de coordenação) e em nexos de subordinação (numa muito complexa rede de nexos de subordinação).

bre) e b) a quota-parte que cabe a cada um destes nexos (sc. o papel relativo que desempenham na organização da multiplicidade do que aparece).

Ora, se mantivermos inalterados todos os demais aspectos referidos, o *quadro de constituição da experiência muda radicalmente consoante envolva só nexos de coordenação ou, pelo contrário, também envolva nexos de subordinação*. Mais: o quadro de constituição da experiência também *muda muito significativamente em função da composição concreta do regime de subordinação que estiver em vigor*.

No que vimos anteriormente, já há indícios de nexos de subordinação: vimos, por exemplo, que as múltiplas determinações cruzadas no preenchimento de cada momento do que nos aparece (as múltiplas determinações cruzadas na fixação de cada momento da janela) *são como forças de um sistema de forças e têm ascendente sobre a resultante*.

Tudo isto é de grande importância para a constituição da *ἐμπειρία* porque põe na pista da possibilidade de *também as projecções empíricas estarem organizadas destas duas formas (coordenação e subordinação)* – e, na verdade, com diferentes regimes de subordinação entre elas.

Isto é: por um lado, pode acontecer que todas as projecções empíricas estejam ligadas por nexos de coordenação – e apenas por coordenação; pode acontecer que uma parte delas esteja associada por nexos de coordenação, mas que outra parte dos nexos entre projecções empíricas envolva subordinação; finalmente, também não está excluído que possa haver multiplicidades de projecções empíricas constituídas de tal modo que entre elas só haja nexos de subordinação.

Não cabe aqui analisar todas estas possibilidades e determinar a que é que poderá corresponder cada uma delas. Mas importa ter presente que, em princípio, *a ἐμπειρία pode estar organizada destes diversos modos* – e também que *os quadros de subordinação susceptíveis de determinarem a ligação entre as diversas projecções empíricas podem variar muito significativamente (dando assim lugar a resultados – isto é: a “experiências” – muito significativamente diferentes)*.

Para se perceber o que está aqui em jogo, importa exemplificar – importa considerar concretamente que nexos de subordinação pode haver e como a sua interferência muda efectivamente o panorama daquilo que se nos apresenta.

Um primeiro exemplo tem que ver com a própria organização do que nos aparece em unidades colectivas de determinações *postas sob o ascendente de núcleos de determinação de identidade*.

Como vimos, se perguntarmos o que nos rodeia, não começamos por uma ponta qualquer e identificamos, por exemplo, um primeiro momento de branco, um segundo momento de branco, um terceiro momento de branco e assim sucessivamente (como numa travessia “pontilhista”). *Estamos sempre já rodeados por unidades colectivas de determinações*: paredes, estantes, cadeiras (ou, num percurso mais atento: *este* livro, *aquele* livro, etc.).

Mas, sendo assim, se considerarmos cada uma destas unidades, verificamos que cada uma é ao mesmo tempo constituída por uma *trama básica de multiplicidade* (este momento, aquele momento, mais aquele, etc.) e por um *núcleo de determinação intrinsecamente sintética*, que não se limita a juntar-se às outras no mesmo regime de justaposição em que se acham umas em relação às outras, antes *tem a capacidade de as integrar na sua própria identidade* – de tal modo que ficam justamente convertidas em *momentos* dela. Tudo isto já foi visto – o que agora se trata de pôr em relevo é como isto envolve a entrada em cena de nexos de subordinação.

Em última análise, *cada um dos momentos integrados difere tanto da identidade colectiva em que fica integrado quantos dos outros momentos que também se integram nela*. E, por outro lado, *havendo uma integração dos diversos momentos na identidade colectiva da “coisa”, isso significa um nexo que afecta tanto cada momento* (pondo-o em relação com a identidade colectiva) *quanto a própria identidade colectiva* (pondo-a em relação com cada um dos momentos). Nesse sentido, a teia de relações envolvida na constituição de uma “coisa” (de uma unidade colectiva de determinações) é uma teia de *nexos recíprocos*.

Mas, por outro lado, vendo bem, os nexos em causa *não são homónimos*. Há algo que quebra essa “simetria” e faz que, tal como nos aparece, por exemplo, numa caneta vermelha, o nexo entre a caneta e o vermelho tenha um carácter tal que – como muitas vezes se formulou nos tratados de lógica – *seja o vermelho que é da caneta e não a caneta que é do vermelho*.

Quer dizer: há qualquer coisa sempre já “decididamente” posta na forma como as unidades colectivas de determinação (as “coisas”) nos aparecem e em virtude da qual os nexos que perpassam a multiplicidade das respectivas determinações na sua relação com a unidade em que se acham organizadas envolvem *prevalência ou ascendente do núcleo de identidade colectiva sobre as determinações nela integradas*.

Assim, se considerarmos, por exemplo, uma mão, cada um dos momentos da sua superfície tem uma identidade própria, cuja diferença em relação aos outros faz a própria *multiplicidade* sem a qual a própria superfície em causa se desfaria por completo.

Contudo, vendo bem, *cada um desses momentos perdeu a sua identidade absoluta* (ou melhor: não está definido *nem apenas nem fundamentalmente por ela*). A *instância identitária fundamental* (aquilo que fundamentalmente define a identidade de cada momento da palma da mão) *está transferida para a própria determinação colectiva: mão (M)*. De sorte que a identidade ou cada momento da palma da mão tem, se assim se pode dizer, a forma *M1, M2, M3, M4*, etc. E o fundamental desta forma de fixação da identidade é justamente a prevalência de *M* sobre *1* ou *2* – i.e., a forma como *1* ou *2* aparece como contracção ou determinação de *M*, fundamentalmente definida por *M* (e não por si própria, pela sua identidade absoluta: *1* ou *2*).

Tudo isto já nos põe na pista de um estado-de-coisas de que é indispensável ter clara consciência: *a presença destes nexos de subordinação* (e não apenas de coordenação) *não ocorre apenas em “bolsas” ou domínios circunscritos*. Na verdade, tem lugar por toda a parte do “tecido” daquilo que temos apresentado.

Sem que disso tenhamos aguda consciência, *todas* as unidades colectivas que nos aparecem (todas as “coisas”, tudo o que aparece, etc.) estão montadas sobre nexos de subordinação desta ordem. De tal modo que, se não houvesse nexos de subordinação (ou se os nexos de subordinação não fossem deste tipo), o campo do que nos aparece teria uma conformação muito diferente (e a experiência que nele teria lugar seria também uma experiência muito diferente).

Quer dizer, nesse caso não sucederia aquilo que é essencial na experiência com que estamos familiarizados: ela *envolver sempre a projecção desta estrutura fundamental* – que, por assim dizer, *a acompanha sempre*, de tal modo que *todas as determinações projectadas são projectadas com esta estrutura e no quadro dela*. Ou, dito de outro modo: o que caracteriza essa experiência é o facto de tanto no seu *terminus a quo* quanto no seu *terminus ad quem* dominar justamente esta peculiar “matriz” de nexos de subordinação.

Ora, apesar de tudo, este nexo de subordinação entre a determinação unificante e as restantes determinações poderia ser o *único* nexo de subordinação entre as múltiplas determinações que compõem uma unidade colectiva.

Ou seja: poderia muito bem dar-se o caso de a relação entre as determinações subordinadas (i.e., entre todas as outras determinações, excluindo a determinação unificante) ser uma

relação de pura coordenação. Nesse sentido, as restantes determinações seriam, entre si, *igualmente subordinadas à determinação unificante* – de tal modo que, entre si, estariam *horizontalmente niveladas* (teriam o mesmo peso, constituiriam o mesmo tipo de relações, etc.).

Acontece que não é assim.

As múltiplas determinações de que é composta uma unidade colectiva *não têm todas o mesmo peso, nem estão associadas por relações do mesmo tipo*. Quer dizer: pode acontecer (e acontece) que uma dada determinação da coisa – chamemos-lhe A – *não está* em relação com B, com C, D, E, etc., *da mesma forma que* B, C, D, E, etc., estão em relação com A. Há *uma enorme variação quanto ao peso das determinações e quanto à relação que sustentam entre si*.

Dito por outras palavras: *não há apenas subordinação do conjunto de determinações em relação à determinação unificante*. Vendo bem, as determinações subordinadas ao núcleo da identidade da coisa estão associadas por nexos que fazem que também elas não estejam *horizontalmente* niveladas mas sim *verticalmente* niveladas. Quer dizer: *as diferentes determinações subordinadas estão, também elas, associadas numa hierarquia*.

Notou-se atrás que – de entre a totalidade de determinações de que é constituída uma unidade colectiva – havia *uma* determinação que, tal como está constituída, *supera* todas as restantes determinações de que a unidade é composta. A essa determinação – no seguimento da terminologia da tradição clássica – poderia chamar-se “forma” (a determinação intrínsecamente colectiva).

O que então se viu foi que a “forma” se impõe (se sobrepõe, toma precedência, etc.), de tal modo que a) *todas as outras determinações estão*, por um lado, *na sombra da “forma”* (têm uma presença vaga, opaca, discreta, indistinta, constituem o *fundo*, etc.) e b) *são*, por outro lado, *meras determinações predicativas dela* (estão “subsumidas” nela, são derivadas dela, subordinadas dela, etc.).

Ora, agora está em causa especificamente uma outra possibilidade, a saber: a possibilidade de, entre as diferentes determinações cruzadas dessa forma, haver não apenas nexos de coordenação mas também nexos de subordinação, com uma *complexa hierarquia de ascendentes*.

Isto pode acontecer, entre outras razões, porque entre a determinação colectiva que fixa a identidade de uma coisa e as determinações “simples” que formam isso a que chamámos a “trama básica” há *uma multiplicidade de níveis intermédios*.

Esses níveis intermédios caracterizam-se, por um lado, *pela sua subordinação à identidade da própria coisa* – por estarem integrados nela, postos sob o seu ascendente. Mas, por outro lado, também se caracterizam *por exercerem funções análogas em relação às determinações mais simples que entram na sua composição*.

Quer dizer: as *instâncias intermédias* de síntese que estão envolvidas na constituição interna de uma unidade colectiva de determinações têm *um primado análogo* ao da própria identidade global da coisa – de tal modo que também em relação a elas vale que os seus momentos perdem a respectiva identidade absoluta e assumem uma identidade *subordinada* à das instâncias intermédias. Acontece é que, ao mesmo tempo, as instâncias intermédias *também perdem a sua identidade absoluta a favor da identidade da própria unidade colectiva de determinações*.

O que, em suma, constitui uma unidade colectiva de determinações (uma “coisa”) é como que *uma cadeia de “abdicações” da identidade própria*, uma cadeia de subordinações a instâncias sintéticas cada vez mais amplas – cadeia de abdicação ou de subordinação que tem o seu termo *na identidade da própria “coisa”*. Mas isso significa justamente que, no próprio quadro das determinações subordinadas, não só há nexos de subordinação mas há, de facto, toda uma cadeia de nexos de subordinação análogos àqueles que se registam entre a identidade colectiva da “coisa” e tudo o mais nela.

§25

A distribuição das diferentes unidades colectivas de determinações por diferentes planos de relevância ao longo do campo do que nos aparece – O núcleo de importância superlativa como aquilo de que fundamentalmente trata o acontecimento de acesso – A possibilidade de a scala prædicamentalis traduzir a forma como está internamente organizada a fixação do que nos aparece

Para ganharmos alguma perspectiva sobre como pode ser assim, podemos começar por considerar as *relações entre as próprias unidades colectivas de determinações* constituídas da forma que grosseiramente tentámos descrever.

Poderia acontecer que todas as unidades colectivas de determinações aparecessem meramente coordenadas umas em relação às outras, de tal modo que houvesse perfeita “paridade” entre si (e de tal modo que a “sociedade” de unidades colectivas de determinações fosse inteiramente “igualitária”). Mas isto não é assim na forma como as “coisas” nos aparecem.

Sucedem, pelo contrário, que há unidades colectivas de determinações com funções *protagonistas*, outras com funções *deuteragonistas*, outras *ainda mais distantes de terem protagonismo* – isto num “*continuum*” muito complexo *de gradações*, de que podemos não estar cientes mas que nem por isso deixa de ser marcante e mesmo decisivo.

De facto, o campo do aparecimento (e da experiência) com que estamos em contacto caracteriza-se pela propriedade de *nele estar qualquer coisa* em causa (ou seja, *por se achar perpassado por tensões de não-indiferença*). Isso é assim *em toda a extensão do campo do aparecimento*. Na verdade, o que varia é *a intensidade e a relevância do nexos que cada “coisa” tem com aquilo que está em causa*.

Quer dizer: o que varia é precisamente *a intensidade e a relevância* do nexos que cada “coisa” tem com as diversas tensões de não-indiferença que dominam o campo de aparecimento – de tal modo que a maior ou menor importância de cada “coisa” depende ao mesmo tempo do *tipo de nexos* que tem com este ou aquele fluxo das tensões de não-indiferença a que está ligada e da *própria relação de forças entre os diferentes fluxos de não-indiferença*.

Podemos exprimir tudo isto dizendo que as unidades colectivas de determinações que nos aparecem a) *estão sempre percebidas com atribuição de posições funcionais em relação aquilo que nos importa*, de tal modo que b) *se acham sempre revestidas de um determinado índice de importância*.

Em muitos casos, esse índice de importância pode corresponder justamente à não-atribuição de qualquer relevância (de ser tal que a “coisa” ou unidade colectiva de determinações em causa nos aparece como completamente indiferente). Porém, isso não significa que não tem qualquer índice de importância. Equivale antes a algo que só é possível no quadro de uma *tensão de não-indiferença orientada de uma determinada forma* e que, porque está orientada de uma determinada forma, atira para um “*fundo*” de *irrelevância* tudo o que não exerce (ou parece não exercer) quaisquer funções significativas a seu respeito.

De facto, vendo bem, *o índice de importância não é uma determinação secundária, com pouco peso*. Acontece precisamente o contrário: *o índice de importância é um dos principais e mais decisivos elementos na fixação da identidade de cada “coisa”*.

O que estamos a descrever é qualquer coisa como *um ascendente – um nexo de subordinação* – desta determinação, o índice de importância, sobre pelo menos muitas das outras. *Por mais tácita que seja a sua presença, o índice de importância está sempre “lá”, em cada “coisa”* (afecta imediatamente o seu aspecto, é um dos elementos fundamentais por que nos regulamos, etc.).

Para percebermos o complexo de fenómenos que aqui está em causa, importa pôr em relevo alguns aspectos essenciais.

O primeiro ponto para que importa chamar a atenção é o facto de *o índice de importância não se constituir de forma inteiramente avulsa*, numa relação “a sós” com cada unidade colectiva de determinações. A importância tem um carácter intrinsecamente *relativo*.

Por um lado, tem que ver com *a relação entre as diferentes coisas que aparecem e as tensões de não-indiferença* que percorrem o campo do aparecimento em relação às quais as diferentes coisas que aparecem têm maior ou menor *peso*. Por outro lado, *este maior ou menor peso que as diferentes unidades colectivas de determinações têm põe-nas numa determinada articulação umas em relação às outras* – ou, como também podemos dizer, produz como que uma *distribuição* do que aparece.⁵⁸

Sendo assim, também importa ter presente um segundo ponto.

A distribuição dos índices de importância não se faz por uma avaliação de cada uma das unidades colectivas de determinação, passadas em revista e sopesadas uma por uma. Na verdade, se considerarmos o modo como estamos constituídos, *não há habitualmente nenhuma espécie de processo de avaliação que tenha lugar de forma consciente*.

Por um lado, se virmos bem, verificamos que a maior parte das vezes *já está estabelecido e em vigor um determinado regime de atribuição de níveis de importância* – algo a que podemos chamar uma “ordem estabelecida”.

Se esporadicamente acontece que nos interrogamos sobre a importância de que se reveste x ou y, isso não só acontece *esporadicamente* como, quando acontece, não significa de

⁵⁸ Também podemos exprimir isto dizendo que a importância (a variação dos níveis de importância) dá lugar a um fenómeno análogo àquele que a *Gestalttheorie* designou como *forma* ou *fundo*. O que é mais importante – as unidades colectivas de determinações mais importantes – “chega-se à frente” e tende a exercer funções de *forma*. O que é menos importante tende a exercer funções de *fundo*. E isso traduz-se, portanto, numa *organização do próprio aparecimento da multiplicidade das coisas*, não apenas no modo ou nas propriedades com que aparece cada uma.

modo nenhum que se esteja a procurar construir de raiz uma ordem de importância. A posição em que habitualmente damos connosco fica a jusante do estabelecimento de um quadro de importâncias, é uma posição sempre já integrada numa ordem estabelecida; na verdade, se esporadicamente acontece que nos interrogamos sobre a importância de que se reveste x ou y , está-se apenas a procurar determinar a posição de x ou y dentro de uma ordem já estabelecida.

Acresce a este um segundo aspecto, que é o fundamental.

Poderia pensar-se que, de todo o modo, o estabelecimento dessa ordem de importância terá a forma de qualquer coisa como uma “alfândega geral da importância” por que tudo o que nos aparece há-de ter passado, mesmo que de forma inconsciente, no regime daquilo que Pascal chama “l’automate”, etc.

De facto, não é assim.

A fixação do valor de importância do que nos aparece tem a forma de identificação de um *núcleo* de coisas que importam, porque são objecto da tensão de não-indiferença positiva (porque tendemos para elas) ou porque são objecto de uma tensão de não-indiferença negativa (porque procuramos evitá-las). Constitui-se, assim, o que podemos descrever como uma “*clareira de importância*”, dentro da qual as diversas unidades colectivas de determinações estão afectadas por índices de relevância relativamente fortes.

Dito de outro modo: tudo se passa como se, no silêncio do aparecimento do que nos aparece, estivesse constantemente feita uma pergunta “que é que importa?” e a essa pergunta estivesse tacitamente dada a resposta “importa x e y ” – ou melhor: “importa x e mais ainda y e acima de tudo z ”.

O facto de onde nós estamos estar sempre já em vigor uma resposta com estas características é que constitui aquilo a que chamámos a “*clareira de importância*”. A clareira de importância é povoada por tudo aquilo que de algum modo figura nessa resposta que temos dada à pergunta “que importa?” – e tudo aquilo que não figura nessa resposta fica fora da clareira de importância.

Consideremos um terceiro ponto.

Uma *clareira de importância* pode sugerir que os índices de importância são, de facto, um fenómeno de alcance puramente regional, que afecta apenas uma parte do que nos aparece. Na verdade, não é assim.

A constituição desta clareira está associada a qualquer coisa como um “*decreto*” *global de relegação de importância, que afecta tudo o mais, sem qualquer excepção.*

Quer dizer: *tudo aquilo que fica fora da “clareira de importância” está automaticamente marcado por um índice de falta de importância que lhe cabe em sorte por exclusão – i.e., não faz parte da clareira de importância* (conta como “figurante”, como uma espécie de “paisagem” ou de “cenário” em relação àquilo que efectivamente importa, etc.).

O carácter *global* deste “decreto” – que tem a forma de um juízo indefinido – faz que absolutamente tudo (mesmo que seja totalmente desconhecido) esteja marcado por esta peculiar forma de determinação, que se propaga como uma espécie de *explosão total*, a que nada escapa.⁵⁹

O quarto ponto que interessa reter diz respeito ao facto de a “clareira de importância” ter dimensões *reduzidas*.

O facto de a “clareira de importância” ter dimensões reduzidas não deve ser interpretado como se significasse que as dimensões da clareira de importância são pequenas, em termos absolutos, ou que a sua composição é relativamente simples.

Na verdade, a clareira de importância só é pequena *comparativamente*: pode muito bem ter uma *amplitude bastante grande*; acontece é que essa amplitude grande se apequena *em comparação com a extensão indefinida* daquilo que deixa de fora.

E, vendo bem, a organização interna da clareira de importância (a organização interna do complexo dos índices de importância do primeiro tipo) pode ser bastante complexa.

⁵⁹ E, assim, sucede exactamente o contrário do que à primeira vista pode parecer – há um índice de importância afectando absolutamente todas as unidades colectivas de determinações que nos aparecem. Acontece é que, na esmagadora maioria dos casos, esse índice de importância é um índice de *falta de importância* – um *índice de irrelevância*, que retira peso àquilo a que é apostado. Ou, dito de outra maneira: no modo como estamos constituídos (como está constituído o aparecimento em que nos temos) há dois tipos muito diferentes de índices de importância: aquele que faz pertencer à “clareira” e aquele que corresponde à exclusão dela. A esfera de aplicação destes dois tipos de índices é muito diferente: aquele que tem que ver com a pertença à clareira de importância só se aplica num número comparativamente diminuto de coisas; aquele que tem que ver com a falta de importância é claramente maioritário e aplica-se a um esmagador maciço (como que a uma periferia indefinidamente extensa). Mas o facto é que, apesar desta diferença – ou melhor: por força dela –, o fenómeno do índice de importância é absolutamente universal e, como dissemos, o índice de importância (o índice de atribuição de alguma importância, positiva ou negativa, e o índice de relegação: de negação da importância) desempenham um papel decisivo na definição do que quer que seja que nos aparece.

Com efeito, tal como se acha constituída em nós, a *clareira de importância* está marcada por *uma propriedade fundamental dos índices de importância* (tal como funcionam no nosso caso) – uma propriedade que sofre alternativa (e, na verdade, uma *multiplicidade de alternativas*, de sorte que a sua variação pode dar lugar a *quadros de aparecimento muito diferentes daquele com que estamos familiarizados*), a saber: *a grande complexidade da “paleta” de índices de importância que podem afectar aquilo que nos aparece*.

Poderia acontecer que houvesse, por exemplo, apenas dois cambiantes ou matizes (“importante” e “não importante”) – ou, a haver mais, que fosse uma escala relativamente simples, com poucos intervalos. Todavia, o que se encontra no nosso caso é algo muito diferente disso: o que encontramos é *uma escala muito diferenciada, com um elevado cardinal de níveis* (tanto no que diz respeito a *cada fluxo de tensão de não-indiferença*, quanto no que diz respeito à *resultante*, se assim se pode dizer, que decorre de todas elas e da relações de forças que elas próprias sustentam entre si).

Daqui decorre algo que podemos descrever do seguinte modo: *o campo do que nos aparece tem as diferentes unidades colectivas de determinações distribuídas por diferentes planos de maior ou menor relevância* – análogos àquilo que acontece com a distribuição tridimensional dos conteúdos sensíveis por planos mais ou menos próximos do observador.

Por um lado, isto significa (como vimos, quando falámos de “forma” e “fundo”, no sentido que os termos adquirem na *Gestalttheorie*) que *umas unidades colectivas “aparecem muito mais do que outras”*.

Mas, por outro lado, significa também que o contraste em causa não é pura e simplesmente um contraste entre “forma” e “fundo” mas qualquer coisa como uma *escala de contrastes* entre “forma” e “fundo” (*correspondente à complexidade dos índices de importância*, naquilo que os torna análogos a uma multiplicidade “tridimensional” de planos).

Ou seja: dentro da clareira de importância, *as diferenças de peso organizam a totalidade do que nos aparece no quadro de uma muito complexa distribuição em perspectiva* – numa *projecção como que “tri-dimensional”*, que faz que as diferentes “coisas” ou unidades colectivas de determinações estejam *muito longe de se situarem todas no mesmo plano* – e na verdade se situem numa *muito numerosa multiplicidade de planos*.

Vejamos um outro ponto.

Este ponto tem que ver com o facto de a nossa capacidade de *diferenciação* intuitiva da posição dos objectos no espaço (a nossa capacidade de os distinguir por diversos planos,

mais e menos próximos e distantes) *ser finita* – e cessar mesmo muito aquém das distâncias a que se situam muitos dos objectos que nos aparecem.

Ou seja: até um dado intervalo, somos capazes de diferenciar e os objectos vistos são distribuídos por diversos planos. A partir de uma determinada distância, deixamos de sê-lo – de tal modo que, independentemente da distância a que se situem (e independentemente de essa distância poder ser na verdade incomensuravelmente maior do que o intervalo global dentro do qual diferenciamos a posição), *os objectos vão todos para o mesmo plano* – tal como se passa na chamada *abóbada celeste*.

Ora, no que diz respeito aos índices de importância, passa-se algo muito semelhante: dentro da “clareira de importância”, a capacidade de discriminação é elevada – e até mesmo muito elevada.

No entanto, *há uma fronteira* – e a partir da fronteira vai tudo indiscriminadamente “varrido” com o mesmo índice de falta de importância. De sorte que, fora da clareira de importância, não há contrastes de índice entre as diferentes coisas: *está tudo no mesmo plano*.

Aos pontos que já vimos vem agora juntar-se um outro ponto.

Uma propriedade decisiva deste complexo de fenómenos é a sua *estabilidade*.

Como se acentuou, habitualmente nem sequer há qualquer ponderação da importância (ou falta dela) destas ou daquelas unidades colectivas de determinações: o complexo está montado e tudo corre por aquilo a que Pascal chamava “l’automate”. Quando há ponderações, elas tendem a dizer respeito a *coisas circunscritas* – quer dizer, a *pequenos ajustamentos* dentro de uma morfologia fundamentalmente estável.

Isso não significa que a organização dos índices de importância não possa sofrer transformações mais amplas. Significa que não tende para transformações mais amplas e que, na ausência de ocorrências extraordinárias, este sistema de fixação dos índices de importância tem propensão para não contar com a possibilidade da sua revisão e, nesse sentido, tem propensão para valer como *definitivo*.

Em suma: o núcleo do que é para nós importante parece *impermeável à possibilidade de vir a ser modificado por algo que não conhece* (que ainda não se considerou, que está para lá da travessia perceptiva que já se fez, etc.). O que *resta* (o que não se conhece, o que falta conhecer, etc.) é tido como *algo incapaz de introduzir qualquer alteração significativa no núcleo fixado*.

Ora, a estabilidade aqui em causa é uma propriedade estrutural *formal*, que não está ligada a nenhum conteúdo específico (a nenhuma compreensão específica) e que *tende a tornar mais sólida a compreensão que de cada vez está em vigor*.

Quer dizer: *mesmo que, a dado passo, se modifique* – e até se modifique *radicalmente* – e ainda que o mapa que resulte dessa modificação seja um “mapa” novo (ainda que a totalidade das “coisas” passe a estar dominada por uma nova avaliação do que importa, etc.), a estrutura de estabilização que aqui estamos a descrever mantém-se intacta. Ou seja: também o novo “mapa” será marcado pelo carácter de parecer insusceptível de revisão, etc.

Mas vejamos ainda um sétimo ponto.

Atentemos um pouco melhor no que se passa dentro daquilo a que chamámos a “clareira de importância”. Se virmos bem, verificamos que a complexidade de que se reveste é ainda maior do que descrevemos.

Em primeiro lugar, não se trata apenas de uma gradação muito complexa, com muitos planos. Vendo bem, há *um complexo sistema de mediações*, constituído de tal modo que umas coisas são importantes *por causa* de outras ou *por mor* de outras.

Com efeito, *a assunção de importância pode produzir-se directamente* (porque algo interfere imediatamente naquilo que para nós está fundamentalmente em causa); *mas também se pode produzir mediatamente* (porque algo é relevante em relação a algo que, por sua vez, interfere de forma imediata naquilo que está fundamentalmente em causa).

Isso significa que há qualquer coisa como *cadeias de relevância*, constituídas, se assim se pode dizer, por *irradiação a partir de um centro*, como na cadeia de magnetização descrita por Platão no *Íon* (535e).

Assim, o que acontece é que *de cada vez está identificado o núcleo daquilo que importa* (do que está em causa na própria vida). Essa *identificação de um “em causa”* dá lugar a) à *identificação daquilo que parece interferir significativamente nesse “em causa”*; b) à *identificação daquilo que interfere na identificação daquilo que parece interferir significativamente nesse “em causa”*; e também c) à *identificação daquilo que interfere significativamente na identificação daquilo que interfere na identificação daquilo que parece interferir significativamente nesse “em causa”*, etc.

Também o poderíamos dizer do seguinte modo: *em matéria de importância aquilo que nos aparece acha-se organizado em qualquer coisa como um complexo sistema de orbitação*:

umas coisas orbitam em torno de outras (são, por assim dizer, seus “satélites”); o que não impede estes “satélites” de constituírem, por sua vez, o centro de sistemas de orbitação menos centrais (mais periféricos), cujos “satélites” (ou cujas periferias) podem, por sua vez, constituir o centro de complexos de orbitação de terceira, quarta, quinta potência e assim sucessivamente. E isto de tal modo que este trânsito daquilo que aqui designámos como o centro para a periferia corresponde a *uma perda de intensidade*.

Mas esta descrição ainda é demasiado simples, não dá conta da extraordinária complexidade do que efectivamente se passa na forma como vemos as coisas.

Se considerarmos a totalidade do que nos aparece, verificamos que *toda ela* participa deste sistema de “orbitação”.

Por um lado, *há de cada vez qualquer coisa como um centro, um núcleo de importância superlativa, que é aquilo de que fundamentalmente se trata no acontecimento de acesso* (de manifestação, etc.) *que cada um de nós é*.

Podemos dizer que é o “argumento” da nossa vida, aquilo que nos importa, que está em causa nela. Tudo se passa, como veremos melhor na continuação, como se se tratasse de uma “peça”. E, tal como numa peça, há algo que está fundamentalmente *em causa* – para usar a categoria de Aristóteles, um núcleo de δέσις⁶⁰ (em petição de λύσις) – um *foco fundamental de tensão*, em torno do qual tudo gira.

Ora, *esse núcleo não é necessariamente simples mas sim complexo* – e também *não está constituído de tal modo que os diferentes feixes de tensão que o compõem tenham necessariamente a mesma importância ou o mesmo peso* (o que em si mesmo já significa uma certa componente de *nexus* de subordinação).

Dito de outro modo, *os próprios elementos do núcleo* (da δέσις nuclear) *estão organizados num sistema de orbitação marcado por diferentes graus de candência*. Daí resulta que uns são, como dissemos, ainda mais importantes do que outros.

Isso faz que *as diferentes ramificações* (as diferentes cadeias) anteriormente referidas *fiquem*, também elas, *globalmente afectadas pelas diferenças de peso* que há entre os diversos elementos do núcleo que constituem as suas bases, os seus “radicais” ou os seus pontos de “inserção”.

⁶⁰ Cf. em especial *Poética*, 1455b24 e ss.

O que assim se configura é um campo de aparecimento globalmente estruturado por nexos de *subordinação*, com uma grande multiplicidade de diferenças de relevo – um campo marcado por variados acidentes “corográficos”, contrastes de mais e menos, etc.

Em suma: se tudo o que nos aparece está organizado em unidades colectivas de determinações, de modo nenhum sucede que se trate de uma multiplicidade “democrática” – de uma multiplicidade em que cada unidade colectiva de determinações valha tanto quanto qualquer outra.

A “sociedade” das unidades colectivas de determinações que nos aparecem tem o carácter de uma *multiplicidade centrada*, em que todos os elementos estão dispostos em posição de maior ou menor proximidade em relação ao centro. Mas isto de tal modo que, como procurámos fazer ver, o próprio centro está, também ele, organizado da mesma forma – com contrastes de mais e de menos, com nexos de subordinação. De onde resulta que a distância em relação ao que corresponderia a uma “sociedade” de unidades colectivas de determinações articulada por nexos de coordenação dificilmente poderia ser maior.

Isto ainda está muito longe de ser tudo.

Com efeito, a afectação do que aparece por diferentes índices de importância e a distribuição do que aparece por diferentes planos de importância – que confere àquilo que aparece um relevo, tornando-o semelhante a uma multiplicidade bidimensional – não se regista apenas em relação às unidades colectivas de determinações.

Na verdade, tem também lugar *dentro de cada unidade colectiva de determinações* e em relação às diversas determinações que a integram.

Este é um outro aspecto, complementar em relação àquele que acabamos de ver – e na verdade não menos complexo. Não podemos tratá-lo detidamente e, na verdade, temos de ficar por uma análise muito breve, que se cinge a uns quantos pontos essenciais.

Pode-se falar de qualquer coisa como uma *anisotropia de importância* dentro de cada unidade colectiva de determinações desde logo por causa daquilo que vimos em relação ao *ascendente* que a *determinação nuclear de identidade* tem sobre todas as outras determinações – aquele ascendente em virtude do qual é a cor e é o tamanho que pertence à cadeira e não a cadeira que pertence à cor e ao tamanho (ou cada uma destas determinações pertence tanto às outras quanto o inverso).

Nesse sentido, mesmo que não estejamos habitualmente cientes disso, há como que uma hierarquia de subordinação (e, com ela, uma hierarquia de importância) entre o núcleo de fixação de identidade e as demais determinações de uma unidade colectiva de determinações. Qualquer unidade colectiva de determinações se assemelha a um *sistema de gravitação, com as diferentes determinações* (as determinações que pertencem à trama básica de identidades e diferenças) *a orbitarem em torno do núcleo da identidade colectiva*.

Mas, por outro lado, também isto não é tudo.

Com efeito, poderia ser assim mas de tal modo que todas as determinações que assim assumem uma posição subordinada dentro de cada unidade colectiva de determinações estivessem em rigoroso pé de igualdade umas com as outras. Todavia, está muito longe de ser assim: *umas determinações são muito mais marcantes, têm muito mais peso do que outras*.

O peso exacto da cadeira em que nos sentamos, aquilo que a distingue de outra inteiramente igual, a composição da liga de que é feita, etc., são determinações que facilmente reconhecemos como suas – tão suas como quaisquer outras que lhe pertencem. Mas esse reconhecimento não impede que umas determinações apareçam como mais marcantes e relevantes do que outras.

Tocamos aqui uma peculiar estrutura que permite haver aquilo a que chamamos “pormenores”.

“Pormenores” são justamente determinações integrantes das unidades colectivas de determinações, propriedades delas, etc., que valem como *irrelevantes* – de tal modo que podem ser desconsideradas, não é preciso conhecê-las, etc. Quer dizer: tudo se passa como se *umas propriedades fossem mais propriedades do que outras*.

Se todas as determinações que entram numa unidade colectiva de determinações tivessem o mesmo peso (se não houvesse diferenças na importância atribuída), não haveria nada de correspondente ao conceito de “pormenor”. A existência deste conceito e a sua permanente aplicação (mesmo que uma aplicação tácita) na forma como lidamos com toda a espécie de unidades colectivas de determinações e com muitas das determinações que delas fazem parte documenta o fenómeno referido.

Mais: vendo bem, isto nem sequer se aplica meramente a determinações avulsas – na verdade, *vale também para partes inteiras das unidades colectivas de determinações*. É o que na maior parte das vezes acontece, por exemplo, com o interior dos corpos opacos.

Vimos atrás que uma das componentes da anisotropia de acuidade passa pela perda de *nível de definição* (e por uma correspondente baixa do nível de *exigência* de definição) em relação ao interior dos corpos opacos. Mas isso não sucede *só por si*, de forma absolutamente *isolada*.

Isso está intrinsecamente ligado ao facto de a) os interiores dos corpos opacos serem inexplicitamente co-apresentados mas de tal modo que b) toda esta componente co-apresentada está afectada por um factor de diminuição do peso ou da relevância e a captação dos corpos opacos está marcada por um condicionamento de *ascendente* das superfícies expostas sobre os interiores ou por um nexos de subordinação destas últimos às superfícies que se veem (as quais são utilizadas como *chaves* para a captação dos corpos opacos).

Assim, há como que *uma combinação entre diversos nexos de subordinação e de hierarquização da importância dentro de cada unidade colectiva de determinações* (ou seja, dentro daquilo a que comumente chamamos “coisas”). Também neste âmbito mais restrito, aquilo que nos aparece tem o carácter de qualquer coisa como constelações de determinações que orbitam em torno de núcleos.

Mais ainda: também neste âmbito restrito, os nexos de subordinação (a distribuição das determinações por posições *tónicas* e por posições *átonas*) não é “simples”, não corresponde apenas a um contraste de dois valores opostos mas a uma multiplicidade mais numerosa. Pois, por um lado, os matizes de acentuação e de não-acentuação são mais complexos, correspondem a uma paleta diversificada; e, por outro lado, os nexos de “orbitação” também são complexos – e nada impede que uma determinação ou complexo de determinações que orbita em torno de um núcleo desempenhe, por sua vez, funções de núcleo relativamente outras (e assim sucessivamente).

Desenha-se assim uma propriedade fundamental da forma como está constituído o aparecimento em que nos temos.

Em vez de acontecer que a captação do que aparece esteja feita *elemento por elemento* (como teria de acontecer se o nexos entre os diferentes elementos da multiplicidade que aparece fosse de mera coordenação), sucede, pelo contrário, que *essa captação se dá pela* conquista de núcleos *e pelo* efeito de arrastamento *que, dada a prevalência ou o ascendente desses núcleos sobre aquilo que lhes está subordinado, a captação dos núcleos tem sobre as respectivas periferias*.

Quer dizer: a captação não se faz por um acompanhamento “igualitário” de tudo o que aparece – está concentrada no centro dos “sistemas de orbitação” a que acima fizemos referência e capta os satélites a partir do domínio que exerce (ou julga exercer) sobre os núcleos em torno dos quais orbitam. E isto de tal modo que podemos falar de qualquer coisa como uma *hierarquia fundamental*, marcada pelo poder daquilo que é hierarquicamente superior sobre aquilo que se acha posto na sua dependência.

Como vimos, isto é assim na organização global das unidades colectivas de determinações que nos aparecem – na “sociedade” que há entre elas. Pois tudo está organizado numa verdadeira *rede* de centros e periferias: um núcleo, que tem à sua volta uma periferia imediata – que, por sua vez, faz de centro em relação a uma periferia mediata, que faz de centro em relação a uma periferia, etc.

Mas é também assim no que diz respeito à própria organização interna de cada unidade colectiva de determinações, que também tem o carácter de uma constelação marcada por nexos de orbitação, na forma que procurámos pôr em evidência.

Pode-se, em resumo, dizer que a forma da articulação do diverso na multiplicidade daquilo que nos aparece está dominada pela presença de uma *verdadeira miríade de nexos de subordinação* – que tudo o que nos aparece está *saturado* por nexos de subordinação, que o põem como que “*nos antípodas*” de formar uma multiplicidade pura e simplesmente coordenada.

Mas também isto ainda não é tudo.

Há ainda um outro aspecto sem cuja consideração a análise do papel dos nexos de subordinação – a consciência de que aquilo que temos é muito diferente de uma multiplicidade puramente coordenada – não apenas fica incompleta mas deixa escapar algo fulcral.

Esse outro aspecto que falta considerar tem que ver com um ponto que aqui já referimos mas que agora importa considerar a partir de outro ângulo: o facto de haver não somente a) *determinações comuns*, mas também b) *determinações comuns a determinações comuns* e c) *determinações comuns a determinações comuns a determinações comuns*, etc.

Quer dizer: o outro aspecto que agora importa considerar tem que ver com a *scala prædicamentalis*. Mais propriamente, tem que ver com a possibilidade de a *scala prædicamentalis* estar sempre já envolvida na própria constituição daquilo que imediatamente nos aparece.

Vejamos um pouco melhor o que isto quer dizer.

A verificação de que *o complexo das determinações com que lidamos se presta a ser articulado em qualquer coisa como uma scala prædicamentalis* é muito menos pacífica do que a *determinação do estatuto e funções dessa escala*.

Pode reconhecer-se que as determinações que entram na composição do que nos aparece são articuláveis numa *scala prædicamentalis* mas de tal modo que se compreende essa escala como *o resultado de um complexo de operações de natureza abstractiva*. Essas operações exercem-se *sobre a base do que imediatamente nos aparece*, transformando essa base e, por assim dizer, “destilando-a”. Tudo isto de tal modo que se produzem conteúdos que pura e simplesmente não figuram nem exercem qualquer função relevante na constituição da própria apresentação imediata. Segundo este entendimento, tudo o que pertence à *scala prædicamentalis* resulta de desenvolvimentos *supervenientes e facultativos* em relação à aparição imediata (e tanto quer dizer: ao terreno em que habitualmente se produz – e sobre que incide – a experiência).

Mas na verdade também pode suceder que a *scala prædicamentalis* tenha uma outra ligação com aquilo que imediatamente nos aparece ou desempenhe um outro papel na sua constituição.

Com efeito, também pode acontecer que a *scala prædicamentalis* traduza a *própria forma como está internamente organizada* a fixação do que imediatamente nos aparece. Ou, para sermos mais precisos: também pode acontecer que aquilo que imediatamente nos aparece se ache formado por qualquer coisa como um *desenvolvimento “descendente”* da *scala prædicamentalis*.

Isto é: também pode acontecer que aquilo que imediatamente nos aparece *se ache formado por uma multiplicidade de níveis de fixação que tem a sua raiz nos núcleos com maior extensão e menor compreensão* (que formam, por assim dizer, o ápice da escala) *e passa destes níveis universais para níveis de menor extensão e maior compreensão*, num desenvolvimento que acaba por depor nos estratos mais específicos (com superlativo grau de compreensão e ínfimo grau de extensão) que habitualmente preenchem a apresentação imediata.

É isso que se quer dizer com o conceito de desenvolvimento “descendente” da *scala prædicamentalis*: uma disposição oposta àquela que corresponde ao entendimento da *scala prædicamentalis* como um processo “abstractivo”.

Neste entendimento dela como um processo abstractivo, a escala constitui-se a partir dos estratos *mais específicos*, só a pouco e pouco *vai ascendendo* na estrutura arborizada, que a tradição ilustrou com a figura das chamadas “árvores de Porfírio”; os níveis mais genéricos são os *últimos* a serem constituídos.

Na possibilidade que aqui estamos a considerar, pelo contrário, *na própria “profundidade da experiência”* – na “profundidade” do que sustenta a “superfície” do que imediatamente nos aparece –, *os níveis mais específicos supõem sempre já níveis mais genéricos, estes últimos supõem sempre já níveis ainda mais genéricos* e estes, por sua vez, *em vez de serem anteriores aos níveis universais, supõem-nos sempre já como sua base*.

O que tudo isto quer dizer é que pode muito bem acontecer que o próprio complexo de determinações com que nos aparece aquilo com que nos achamos imediatamente postos em contacto esteja constituído pela *sobreposição* – ou melhor, pela sucessiva *contração* – *de camadas de determinação que partem de fixações mais abrangentes* (e, na verdade, de fixações com um alcance *universal*, que diz respeito a tudo ou, de todo o modo, a *regiões inteiras de realidade*) e, *sobre essa base, produzem sucessivas contrações especificantes de que resulta o nível de determinação relativamente elevado com que nos aparecem as “coisas”*.

Vendo bem, esse nível não é idêntico em todos os casos.

Se, por exemplo, considerarmos uma rua com que temos grande familiaridade e pusermos a presentificação dessa rua (quando “quase a vemos”, ao pensar nela) sobre maior presença de acuidade, verificamos que o conteúdo das casas não tem um cardinal definido, as casas não têm um número de andares definido, não têm precisão quanto à sua cor, quanto ao número e forma das janelas ou das varandas, etc. De sorte que, na verdade, a respectiva presentificação está retida em *fixações genéricas, de tipos*.

Isto quer dizer que o nível *atinge o seu máximo no campo perceptivo* (na esfera das percepções que de cada vez temos) *e é muito menos preciso e definido no seu exterior*.

Ora, o ponto decisivo é que isso parece reflectir justamente que a respectiva composição se faz por meio de um processo com as características indicadas: esse processo a) *põe na base de tudo determinações mais comuns (que estão pressupostas na constituição de um maior número de determinações derivadas)* e b) *contrai essas determinações mais comuns por sucessivas camadas de determinações menos comuns, até chegar a um resultado que fica muito longe das determinações mais comuns* mas que, de todo o modo, c) *radica sempre ne-*

las e d) *pode justamente ter avançado mais ou menos nesse processo de contracção ou especificação.*

O que assim acabamos de desenhar, num esboço muito grosseiro, *é a possibilidade de organização daquilo que nos aparece que corresponde ao chamado “modelo transcendental”.*

Não cabe aqui discutir este modelo em grande detalhe – nem no que diz respeito à sua pretensão de validade global (e às relações que sustenta com o próprio fenómeno da experiência), nem no que diz respeito às diferentes formas que pode assumir a sua concepção.

O que aqui importa destacar são fundamentalmente dois aspectos.

Por um lado, este modelo chama a atenção para a possibilidade de aquilo a que Kant chama “profundidade da experiência” – os múltiplos “juízos ocultos da razão comum” que sustentam a superfície do que nos aparece – estar constituído *numa multiplicidade de estratos*, montados, se assim se pode dizer, *uns sobre os outros, de tal modo que aquilo que é fixado em alguns deles corresponde à contracção do que fica assente nos outros.*

Tudo isto de tal modo que este nexos de *suposição e contracção* (o nexos em virtude do qual alguns dos juízos repousam sobre a base dos outros e contraem ou especificam o que está dado por assente neles) é um *nexos que se repete*, compondo assim uma multiplicidade de níveis com cardinal relativamente elevado.

Daqui resulta algo que é, na verdade, bastante diferente de *uma “sociedade” de diferentes juízos coordenados uns aos outros* (como parece ser o caso quando verificamos, por exemplo, que um qualquer ponto da palma da mão depende do sistema de forças correspondente à coordenação entre cor, resistência, posição no espaço, posição no tempo, tese sobre a sua existência passada, antecipação de uma continuação futura, tese de identidade diacrónica, atribuição de existência independente, atribuição de existência pública – comumente testemunhável por uma multiplicidade de consciências, etc.).

Digamos assim: o “modelo transcendental” chama a atenção para a possibilidade de haver qualquer coisa como *nexos de sustentação* entre pelo menos alguns dos elementos que compõem o “sistema de forças” de que aquilo que nos aparece (como Kant diz na *Anthropologie Friedländer*, o “claro”)⁶¹ é resultante.

⁶¹ Cf. AA XXV, 479.

Quer dizer: o que está fundamentalmente em causa no modelo transcendental é o *protagonismo das determinações mais enraizadas na profundidade da experiência* – enquanto estas determinações são ao mesmo tempo aquelas que se caracterizam por um *máximo de extensão e por um mínimo de compreensão* (mas de tal modo que este mínimo de compreensão é aquele que está na base do acréscimo de compreensão que caracteriza todas as outras determinações).

Em suma: o protagonismo (este ascendente) das determinações mais profundas é um protagonismo exercido “na sombra” – não chama a atenção, não se dá por ele, etc., mas nem por isso deixa de ser efectivo.

O que assim ganha contornos corresponde a qualquer coisa como uma *hierarquia de níveis*, cujo nexo é justamente um nexo de *subordinação*, em virtude do qual *alguns dos “juízos ocultos” funcionam como “alicerces” ou “traves mestras” em relação aos outros*.

A estrutura deste peculiar “edifício” de assentamentos é justamente aquela que se acha desenhada nas “árvores de Porfírio”: *há fixações fundamentais de que dependem regiões inteiras* (ou até a *totalidade das outras*), *há fixações derivadas mas que, por outro lado, são fundamentais e formam a base de um grande número de outras, que, por sua vez, a despeito do seu carácter duplamente derivado, exercem funções de sustentação em relação a uma multiplicidade de outras* – e assim sucessivamente.

A partir daqui percebe-se o nexo entre o *modelo transcendental* e a ideia de *profundidade da experiência* – e, muito em especial, percebe-se como o modelo transcendental (o reconhecimento da estrutura do aparecimento que está em causa neste modelo) confere *profundidade à profundidade da experiência*: faz desta última algo com significativas dimensões.

No próprio terreno dos “juízos ocultos da razão comum”, uma determinação específica (uma tese ou um juízo específico) não está posta a vigorar *só por si*, assenta ela mesma sobre a *vigência de uma determinação* (ou de determinações) *mais genérica, mais abrangente, que forma uma camada mais profunda*. E essa determinação ou tese mais genérica é, por sua vez, *uma determinação específica fundada sobre* (ou que tem por pressuposto) *uma outra determinação genérica, que ocupa uma outra camada inferior* – e assim sucessivamente, até se chegar às determinações de carácter *universal* (aquelas que dizem respeito a tudo ou, de todo o

modo, a regiões inteiras da realidade e constituem o alicerce de todo o edifício do que aparece).⁶²

⁶² O que assim se desenha é que a “profundidade da experiência”, de que acima se falou, não é *rasa* (não constitui um único plano, etc.). Isto muda muito significativamente o aspecto da dupla composição do aparecimento e da experiência que atrás se considerou. O que antes se disse foi que o aparecimento e a experiência se movem em dois planos distintos (a superfície e a profundidade). Mas *essa divisão em dois planos era completamente neutra quanto às dimensões* (a extensão, a grandeza, a amplitude, etc.) dos dois planos. De facto, poderia muito bem acontecer que os dois planos fossem *similares* quanto à grandeza. Isto é: poderia acontecer que a “profundidade da experiência” correspondesse também, como a superfície, a um *único plano* (a um único estrato, a um único nível, a uma única camada, etc.) e que fosse nesse único plano que se situassem *todas* as determinações ocultas (e que eles estivessem, portanto, todas niveladas entre si). Contudo, aquilo que se desenha agora permite mostrar que a profundidade da experiência está constituída em diversos planos (diversos estratos, níveis, *camadas*, etc.). Em suma: a *profundidade contém profundidades*. O que tudo isto sugere é que pode muito bem suceder que a profundidade seja *muito mais extensa* que a superfície. Quer dizer: pode muito bem dar-se o caso de a “profundidade da experiência” *ser constituída por um grande número de camadas* – e de, sendo assim, *não se estar na posse da larga maioria dos componentes do aparecimento e da experiência* (e, assim também, da larga maioria dos componentes de cada “objecto”, de cada “coisa” que se constitui no campo da experiência, etc.), componentes que a profundidade mantém oculta. O projecto de *tornar consciente algo que tende a permanecer inconsciente* (de *descobrir*, de *pôr a descoberto*, *esclarecer* ou *iluminar* o que está *obscuro* – i.e., os fundamentos da experiência) constitui, vendo bem, o *cerne* do empreendimento analítico kantiano. Se não estamos a ver mal, o que de facto Kant leva a cabo não é tanto uma tentativa de *enriquecimento* ou de *alargamento* do património que já temos mas, em vez disso, é uma tentativa de *levantamento* ou de *elucidação* (através de meios ou de métodos *arqueológicos*, por assim dizer) do património de que já somos, no fundamental, constituídos. Mas note-se bem a *magnitude* do empreendimento kantiano. Por um lado, as determinações a que se acede à superfície podem muito bem corresponder apenas a uma *ínfima parte* de um mapa de determinações – obscuro e muito vasto – que permanece *oculto*. Não se trata apenas de, em primeiro lugar, identificar *focos* de *obscuridade* (constituídos em “ângulo cego”, sob uma ilusão de captação eficaz, etc.) e de, em segundo lugar, os *esclarecer* ou *iluminar* (i.e., de superar os limites do ponto de vista, a cegueira constitutiva, etc.) para ver de que é que são constituídos. Na verdade, trata-se de fazê-lo num horizonte de que cuja *amplitude* – precisamente na medida em que está *por desvendar* – não temos qualquer noção. Neste caminho de descoberta, que Kant nos propõe, poderia muito bem suceder que o horizonte do que falta desvendar tivesse uma amplitude tal que reduzisse a *pouco mais que nada* o plano que já está desvendado – coisa que alteraria significativamente a relação de forças entre os dois planos (de tal modo que o que já está desvendado apareceria a uma outra luz), etc. Mais ainda: pode muito bem acontecer que aquilo com que aí nos deparemos não seja da *mesma ordem* daquilo que já conhecemos – e isto de tal modo que possa produzir-se uma muito radical *transfiguração* (uma muito radical *mudança de estatuto* – e inclusive uma transfiguração ou mudança de estatuto que nos ponha numa rota imprevista ou inesperada e que modifique – global e inesperadamente – o aspecto de tudo aquilo que já temos descoberto, de tudo o que aparece, de tudo o que há, etc.

Ora, no seguimento disto, a pergunta que importa colocar é a que passa por saber se o “modelo transcendental” não se trata justamente apenas de *um modelo* (e, de facto, de um modelo que está longe de ser “líquido”, de ter a sua validade garantida, etc.). E, sendo assim, se não significa isso que tudo o que acabamos de dizer “cai por terra”, tornando-se completamente irrelevante, se o “modelo transcendental” for infirmado – e se verificarmos, por exemplo, que toda a composição daquilo que nos aparece resulta de projecções empíricas e é a pouco e pouco produzida por obra de um entretecimento (por uma espécie de “tear” empírico) que, a partir de *αισθήσεις* e de *μνημαί*, vai fabricando o seu “tecido” de fixações.

Para responder a estas objecções, há que estar atento a três aspectos.

Não cabe aqui analisar e desenvolver o problema em toda a sua extensão mas, antes de mais, importa fazer notar que a possibilidade de todo o aparecimento com que lidamos ter uma constituição transcendental, com a estrutura de que tentámos dar um esboço, é uma possibilidade real – pode muito bem ser efectivamente assim e há indícios que apontam para que seja efectivamente assim.

Isso significa que o complexo de nexos de subordinação que estrutura internamente o “tecido” do que temos apresentado pode incluir precisamente esta “trama” ou este “travejamento” transcendental, em resultado do qual, sem estarmos cientes disso, a organização interna do próprio alfabeto das nossas determinações inclui fios de descendência ou derivação e, no seu “Bathos” ou na sua profundidade, tem um conjunto de determinações nucleares a exercerem funções tais que tudo o mais decorre delas (e recorre a elas na constituição de outras determinações).

Dito de outro modo: há uma possibilidade real de, além a) da *trama de nexos de subordinação que liga a multiplicidade das unidades colectivas de determinações* (além dessa trama a que podemos chamar a trama dos nexos de subordinação à *superfície* do que nos aparece) e também além b) da *trama de nexos de subordinação que organiza a multiplicidade das determinações envolvidas na constituição de cada unidade colectiva de determinações*, haver ainda c) qualquer coisa como uma *trama de subordinação a um nível mais profundo*, de que dependem ao mesmo tempo aquilo que referimos em a) e em b) – de tal modo que todo o horizonte do que nos aparece *está inscrito no horizonte aberto por este processo de descendência de todas as determinações a partir de um núcleo e não são possíveis senão com contracções ou especificações desse núcleo*.

O que estamos a procurar sublinhar é que não há hierarquia apenas na organização das diferentes determinações – *há hierarquia na sua própria constituição interna* (de tal modo que umas determinações vêm intrinsecamente de outras e, na verdade, todas descendem de um núcleo de proto-fixação ou de proto-fixações de que todas as outras são desenvolvimentos).

Mas, por outro lado, importa estar ciente de que esta peculiar forma de nexo de subordinação que estamos a considerar não é relevante apenas se o modelo transcendental for efectivamente aquele que corresponde à forma como estão formadas as determinações com que lidamos e todo o aparecer em que estamos constituídos. O ponto decisivo é também que aquilo que se desenha no modelo transcendental não tem aplicação apenas se o modelo transcendental for “adequado” – também tem relevo se não for.

Este é o ponto em que agora nos devemos deter.

Importa ter presente o seguinte: mesmo que, como vimos, as projecções empíricas dependam de acumulações de dados, *o que as constitui é o “disparo” de fixações antecipadas com carácter de lei* que atrás descrevemos. Nesse sentido, as fixações empíricas *têm sempre a forma de antecipações relativas a horizontes de totalidade* (os horizontes de totalidade rasgados e antecipados nas referidas “leis”).

Acontece que, como também já vimos, nada disto impede que os horizontes de totalidade que assim vão sendo formados no “tear” da *ἐμπειρία* tenham *diferentes amplitudes*.

Quer dizer: nada impede que as diferentes fixações empíricas que a pouco e pouco se formaram, produzindo o complexo de antecipações (ou o complexo de “leis”) que de cada vez se acha em vigor na óptica empírica, se distingam, como na *scala prædicamentalis*, pela referida variação de níveis de *extensão* e *compreensão* – ou seja, pelo facto a) de *umas fixações terem muito mais extensão e muito menos compreensão*, b) por outras *terem menor extensão e maior compreensão* e c) pelo facto de este nexo se *iterar* um determinado número de vezes, *dando lugar a uma hierarquia de fixações empíricas com uma estrutura análoga à da scala prædicamentalis*.

É aqui que se toca o ponto decisivo.

Vendo bem, também neste caso *as fixações com maior amplitude* (as projecções empíricas mais abrangentes ou mais comuns, se assim se pode dizer) *dizem respeito a projecções empíricas mais fundamentais ou mais decisivas*.

As fixações que estamos a descrever são aquelas projecções que, se se virem infirmadas, *arrastam consigo um complexo muito vasto de outras projecções, danificando* assim, de forma muito significativa, o “edifício” do reconhecimento empírico do quadro de realidade em que nos achamos situados.

Ao invés, as projecções empíricas de amplitude mais restrita (de maior compreensão e, portanto, com um carácter mais específico) *exercem funções de sustentação com menor alcance* (de onde resulta que, pelo menos no que diz respeito ao efeito de propagação da sua infirmação, o “estrago” que produzem no “edifício” global do nosso reconhecimento empírico da realidade é muito mais contido ou “localizado” e, nesse sentido, de menor peso).

Com tudo isto já fica desenhado o fundamental do que se pretendia pôr em evidência relativamente a esta outra componente da *anisotropia da subordinação* que caracteriza as diferentes componentes do campo de aparecimento em que damos connosco – i.e., aquele onde tem lugar o acontecimento da experiência.

Em última análise, o que se procurou focar foi que, independentemente da alternativa entre haver uma constituição transcendental que fixa a matriz para o próprio desenrolar da *ἐμπειρία* ou haver uma constituição fundamentalmente empírica de todo o nosso reconhecimento da realidade que nos aparece, a estrutura reconhecida no conceito de *scala prædicamentalis* (algo, *grosso modo*, correspondente aos traços essenciais dessa estrutura) *cunha a própria conformação do que habitualmente nos aparece*.

Mesmo que toda a carga de fixação transgressora relativa ao dado efectivamente disponível seja de origem exclusivamente empírica, nada impede que *a estrutura da antecipação empírica* (a estrutura da constelação de “leis” empíricas) que de cada vez já se acha posta em vigor (e a enformar a doação que de cada vez se vai produzindo) *seja exactamente a mesma que a da constituição transcendental*.

Isto é: nada impede que as fixações mais genéricas ou universais tenham sido, se for esse o caso, geneticamente posteriores, sem que isso, no entanto, seja obstáculo a que, na ordem das funções de sustentação, *uma vez constituídas passem a ter primazia e possuam relações tais com as fixações mais específicas que, se forem postas em causa, as arrastam na sua queda*.

Também neste aspecto, se todas as determinações têm o seu peso e produzem com a sua presença contracções no que nos aparece, pode-se, no entanto, dizer que *umas determinações são mais determinantes do que outras*.

E também a este respeito resulta claro que uma coisa será *a experiência constituída num quadro de aparecimento constituído de tal modo que não inclua qualquer hierarquização do tipo que acabamos de considerar*; outra coisa, muito diferente, será *a experiência formada num meio completamente marcado por este tipo de hierarquização*; e ainda outras serão *as modalidades de experiência que se produzirem num meio cunhado por outro tipo de hierarquização*. Dito de outro modo: bastaria uma significativa alteração desta variável para produzir, *caeteris paribus*, uma significativa variação do cariz da experiência.

Assim, por pouco que habitualmente nos demos conta disso, também esta componente desempenha um papel decisivo a marcar aquilo que para nós costuma ser a experiência. E a compreensão da constituição da experiência, tal como tem lugar em nós, que não leve em conta esta componente deixa escapar um ingrediente ou um factor fundamental sem o qual a experiência se tornaria algo muito diferente daquilo a que estamos habituados.

§26

Uma certa margem de heterogeneidade que tem que ver com a diversidade do “quê” da experiência: *experiência de factos, experiência de significados e experiência de factos e de significados*

Tudo o que já se desenha nas secções anteriores continua a ser insuficiente para captar aquilo que de facto está em causa. E isto é assim por duas razões.

Por um lado, porque o rápido bosquejo que traçámos fica muito longe de dar conta de todos os nexos de subordinação (sc. de tudo aquilo que torna assimétricas as relações entre as diferentes componentes do que nos aparece). Neste sentido, as páginas precedentes não pretendem fornecer mais do que uma “amostra”.

Por outro lado, o que desenhámos é ainda insuficiente em resultado do próprio caminho que foi preciso seguir para pôr em evidência as diferentes formas de nexo de subordinação que sucessivamente passámos em revista.

De facto, foi preciso isolar cada uma dessas modalidades e focá-la isoladamente – produzindo-se de cada vez a imagem abstracta de um campo de aparecimento estruturado apenas por aquela forma de anisotropia (sc. de rede de nexos de subordinação que de cada vez estava

especialmente em causa). Ora, o ponto decisivo (o que especialmente molda a modalidade de experiência a que estamos habituados) não é *cada uma* destas formas de anisotropia ligada a nexos de subordinação mas sim *a respectiva conjugação e integração num todo simultaneamente marcado por todas elas*.

Aqui, de novo, podemos recorrer à comparação com um *sistema de forças*.

Os diferentes aspectos que focámos constituem como que *diferentes forças, aplicadas simultaneamente à totalidade do que nos aparece*. De tal maneira que os diversos momentos desta totalidade estão sujeitos *ao efeito conjugado destas diferentes forças* – na peculiar *forma de relação* que sustentam entre si.

Ou melhor: a) a totalidade do que nos aparece está desviada em relação àquilo que seria – e ao aspecto que teria – se só comportasse nexos de coordenação; b) esse desvio é o que decorre da resultante de uma *multiplicidade de factores de subordinação* – uma resultante que, precisamente como num sistema de forças, está *simultaneamente condicionada pelas forças que integram o sistema* (pelas diferentes direcções e sentidos em que cada uma “puxa”) e pela *“relação de forças” que há entre elas*.

É este aspecto (i.e., são algumas características fundamentais desta “resultante”) que de seguida procuraremos focar um pouco mais detidamente.

O aspecto a que nos estamos a referir é aquele que tem que ver com o próprio “quê” do aparecimento e da experiência (o objecto do aparecimento e da experiência, o que o aparecimento e a experiência determina, etc.).

Ora, também a respeito do “quê” do aparecimento e da experiência há *possibilidade de variação* – variação que se estende para lá dos aspectos anteriormente referidos.

Essa possibilidade de variação advém de uma certa *margem de heterogeneidade* que tem que ver com a *diversidade* dos “quês” em causa no que nos aparece e na experiência. Quer dizer: *também pode haver vários quadros de aparecimento e várias experiências distintas entre si na medida em que aquilo que aparece e a experiência pode resultar de uma multiplicidade de “quês” possíveis de cada vez em causa nela*.

Para sermos mais precisos: pode haver várias formas de aparecimento e de experiência distintas entre si consoante o aparecimento e a experiência for tal que a) a experiência é pura e simplesmente uma *“experiência de factos”*, b) a experiência é pura e simplesmente uma *“experiência de significados”* (ou uma *“experiência de sentido”*, como também podemos dizer)

ou, por fim, c) a experiência tem o carácter de uma “*experiência mista*” (i.e., que conjuga ou que é composta de factos *e* de significados).

Comecemos por considerar a primeira hipótese, naquilo que diz respeito aos contrastes, pertinentes para o que aqui temos em vista, com as restantes.

Uma “experiência de factos” corresponde a *um puro registo de tudo o que está material e efectivamente dado* (i.e., de tudo o que está dado, de todas as “coisas”, de tudo o que aparece, etc.).

Isto é: uma experiência de factos corresponde a algo como *um inventário fáctico – um inventário das “coisas” que aparecem e das determinações com que as “coisas” se apresentam*. Neste sentido, o registo em que a experiência de factos está constituído resulta num *mapa que toma a sua conformação da conformação da “lógica” própria dos factos*.

O que isto quer dizer é que o mapa que resulta de uma experiência dos factos toma a forma *da relação das diversas “coisas”* (das diversas unidades colectivas de determinações) e *das diversas determinações entre si* (i.e., do modo como cada “coisa” e cada determinação se relaciona com as restantes, está desposta perante as restantes, etc.).

Assim, *um objecto da experiência de factos corresponderia a um qualquer x definido exclusivamente pelas suas propriedades – i.e., corresponderia a um qualquer x posto numa relação de pura transparência relativamente a si*, de tal modo que *o que determinaria x não seria mais do que o que estivesse incluído no próprio x* (os seus atributos, características, propriedades, etc.).

Porém, o mapa que daí resulta é *um mapa da complexidade dos factos* não apenas neste primeiro sentido.

Vendo bem, a “*lógica*” dos factos (o modo como os diversos factos – as diversas “coisas” e as diversas “determinações” – estão associadas entre si) constitui também, em si mesma, *um facto próprio*.

Isto é: o mapa que resulta da experiência dos factos é um mapa que não apenas regista a) *os factos avulsos* mas que regista igualmente b) *os diversos estratos de factos* (as relações dos diversos “objectos” e das determinações deles entre si, que, se assim podemos dizer, de põem os factos em diversas “camadas”).

Ora, tendemos a ver o que aparece *no pressuposto de que a ordem de determinações em causa nos expõe perante uma “experiência de factos”*.

Quer dizer: o ponto de vista habitual tende a compreender a experiência do que quer que seja como uma mera experiência de factos. O aparecimento de uma “coisa” parece, neste sentido, corresponder apenas à *presença da “coisa” que aparece* – de tal modo é assim que a “coisa” é tomada como sendo tal qual como aparece no acesso.

Por outras palavras: a *força da evidência* de que estamos perante uma experiência de factos impõe-se de tal modo que a apresentação do que aparece (a apresentação dele e só dele ou a apresentação do facto em causa na sua relação com outros factos) *parece esgotar as possibilidades de apresentação do que aparece* (de tal modo que a conformação do aparecimento e da experiência como aparecimento e experiência *de factos* ganha força de evidência que *o que aparece não poderia ser senão tal qual como nos aparece, não poderia ter outra configuração para lá desta que tem, não poderia “ser” ou aparecer de outro modo*, etc.).

Mais ainda: o próprio conceito de “facto” está marcado pelo pressuposto de que o acesso em que nos temos é *um acesso que regista dados a partir de uma posição que é completamente neutra relativamente aos dados que capta*.

A experiência como “experiência de factos” “embarca”, se assim se pode dizer, na tese de uma *dupla quietude*: à *quietude do “objecto”* – que meramente “é”, está “aí”, aparece, etc. – *está contraposta a quietude do “sujeito”* – que meramente observa e *acolhe* o “ser” do “objecto”, como que à *distância* (i.e., *sem desempenhar qualquer papel* no modo como aparece o que aparece, *sem estar envolvido* com ele de algum modo para lá da mera captação, etc.).

Em suma: o próprio conceito de “facto” pressupõe que *o que aparece não está sujeito a qualquer outra pressão para lá da pressão da pergunta “o que é?”*. O facto está medido apenas por si próprio.

Dito por outras palavras: o conceito de “facto” *pressupõe o cumprimento eficaz da petição de verdade* – na forma de um *esclarecimento* (de uma resposta à pergunta pelo “ser” da “coisa”, pelo que a “coisa” “é”, etc.) que *teria origem na própria realidade a que o aparecimento ou a experiência dizem respeito*.

Neste sentido, uma “experiência de factos” *corresponderia ao mero conjunto de respostas à pergunta “o que é?”*. E, mesmo que a experiência, como vimos, envolva projecções, as projecções empíricas de uma experiência de factos têm que ver apenas com *a fixação do que se passa no plano absoluto dos próprios factos que as projecções se destinam a reconstituir ou antecipar*.

Algo bem diferente é aquilo que está em causa se a experiência tem o carácter de “experiência de significados”.

Vendo bem, a pergunta a que a “experiência do significado” pretende dar resposta não é diferente da pergunta a que o “facto” procura dar resposta – em ambos os casos, o que está em causa é a pergunta “o que é?”. Acontece, porém, que a pergunta “o que é?” se converte na pergunta “o que significa?”.

Interessa compreender o que se quer dizer com isto.

O primeiro ponto a ter em atenção é que o significado tem sempre que ver com *relação*. Trata-se sempre daquilo que Platão exprime no *Fédon* quando fala do $\mu\eta\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\omicron$.⁶³

Mas esta característica, que é fundamental, não basta para circunscrever aquilo que é próprio do significado (do aparecimento do significado e da experiência do significado) enquanto tal.

Com efeito, o aparecimento de factos e a experiência de factos também pode incluir a fixação de relações. Mais – qualquer deles pode até estar especialmente focado na fixação de relações. Contudo, por mais que seja assim e mesmo que haja uma multidão de relações (mesmo que o teor daquilo que aparece esteja saturado com a indicação de relações), há um *zero* de apresentação de significados, no sentido que aqui temos em vista.

Ora, interessa precisar o que é que constitui o significado enquanto tal.

Antes de mais, importa referir que há uma multiplicidade de acepções do termo “significado” (quer no uso comum, quer como *terminus technicus*) e que não curamos aqui de fazer uma análise dessas várias acepções ou da história do conceito de “significado”, enquanto conceito filosófico.

Na verdade, limitamo-nos a procurar determinar aquilo que temos em vista ao recorrer a este conceito.

O que temos em vista ao recorrer ao conceito de “significado” é que a relação constitutiva do significado diz respeito a um ângulo ou filtro de compreensão introduzido pelo próprio modo de ver, de tal modo que a) o *terminus ad quem* da relação em causa não é este ou aquele objecto, este ou aquele apresentado mas algo decorrente da própria forma de captação, que b) tudo o que aparece aparece já na óptica da relação em causa (que é, neste senti-

⁶³ Cf. 73c6-8: “ἐάν τις τι ἕτερον ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἢ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γινῶ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ οὗ μὴ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ’ ἄλλη (...).”

do, universal) e que c) o *terminus ad quem* da relação em causa (o ângulo que faz o $\mu\eta\ \mu\acute{o}\nu\upsilon\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\upsilon\upsilon\omicron$) é igual para tudo aquilo que aparece (i.e., tudo o que aparece é reportado ao mesmo e é esse reportar ao mesmo que dá lugar à diferença dos significados – que são significados diferentes em relação ao mesmo).

Explicuemo-nos melhor – e vejamos antes do mais cada um destes aspectos.

Em primeiro lugar, o *terminus ad quem* da relação em causa não é este ou aquele objecto, este ou aquele apresentado mas *algo decorrente da própria forma de captação*.

O que constitui o significado não é, se assim se pode dizer, uma relação *horizontal* dentro do próprio plano do apresentado (uma relação entre apresentados) mas *uma relação entre o apresentado e o próprio estar a tê-lo* (o acontecimento de estar a ter apresentação dele). O $\mu\eta\ \mu\acute{o}\nu\upsilon\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\upsilon\upsilon\omicron$ (o acrescentado que constitui a relação) *vem do próprio acontecimento de “posse” daquilo que aparece*, radica num “filtro” *integrado na sua própria óptica* – e de um “filtro” que é *totalmente insusceptível de ser retirado* (de tal modo que não há um grau zero, prévio ao estabelecimento da relação que constitui o significado).

Em segundo lugar, isso significa que *tudo o que aparece aparece já na óptica da relação em causa* – que é, neste sentido, universal.

Não se trata desta ou daquela relação determinada que haja entre estes e aqueles apresentados. Trata-se de um “filtro” que em todos os casos *põe o que aparece em relação com um ângulo constante na óptica de quem vê*, de tal modo que dessa relação a algo de *constante* (dessa forma geral e invariável do significado – disso a que podemos chamar o *ângulo* ou o critério do significado) nasce *um conjunto de significados todos relativos ao ângulo ou critério em causa*.

Nesse sentido, o significado *não é um acontecimento avulso*, que ocorre “aqui” mas não “ali”; *não tem a forma de um agregado* – de tal modo que tudo tivesse o seu significado mas a forma como está constituído o significado de A fosse completamente diversa e independente da forma como está constituído o significado de B, etc. A haver aparecimento de significados e experiência de significados, no sentido que aqui se tem em vista, *o significado é total* – *um acontecimento global, que tinge globalmente todo o horizonte do que aparece e todo o horizonte da experiência*.

Podemos exprimir melhor o que está aqui em causa dizendo o seguinte:

Se é verdade que o significado, na acepção aqui em causa, tem que ver com uma relação, isso não quer dizer que a relação de que estamos a falar seja algo de *acrescentado* a um conteúdo de algum modo disponível independentemente dela – de tal modo que há A e, depois, o significado de A, ou B e, depois, o significado de B, etc.

Quando aqui falamos de “significado”, queremos justamente dizer que *onde há aparecimento de significados, independentemente de o aparecimento de significados poder ter de ser mediado pelo aparecimento de factos, o que quer que seja que aparece já aparece na óptica do significado, como significado e não como outra coisa*. De sorte que a própria determinação com que se apresenta já envolve a relação de que estamos a falar (já envolve o *μὴ μόνον ἐκεῖνο*, já é feita desse *μὴ μόνον ἐκεῖνο* relativo ao próprio acontecimento do estar lançado na presença do que se apresenta).

Consideremos, por exemplo, essa modalidade de significado que é aquela que corresponde a um aparecimento – e uma experiência – marcados por um *ter-de-se-lidar-com-aquilo-que-aparece*.

Se o aparecimento tem a forma de uma *lida*, no sentido que acabamos de dizer, isso faz que o que quer que seja que se apresente seja *de alguém* (de *quem tem de lidar com o que se apresenta*) ao mesmo tempo que é *de si próprio*.

Quer dizer: qualquer A não tem apenas a determinação de A mas a determinação relativa ao *ter de lidar com ele* – a determinação *acrescentada*, o *μὴ μόνον ἐκεῖνο* disso. Não há um x que aparece e que ainda não tem nada que ver com o ter-de-se-lidar com isso. O que quer que seja que apareça possui uma determinação própria mas essa determinação *é sempre já relativa à lida*, nunca anterior a esse nexos com a lida.

Ora, se, por um lado, pode ter – e tem – relações com outros apresentados, por outro essas relações “horizontais” (dentro do plano do que se apresenta) têm, também elas, a forma desta relação à lida, que perpassa globalmente o campo do que aparece e toda a experiência que se forma nele.

Podemos dizer que, neste caso, o significado é o teor de *interferência* com a lida (a forma como o que quer que seja intervém na lida e define condições de lida). Em suma: se o aparecimento ou a experiência é um aparecimento ou experiência de significados de lida, isso quer dizer que se está posto perante aquilo que aparece *sob uma tensão de uso ou de lida*.

A “experiência dos significados” destaca *o quesito funcional como o quesito fundamental da determinação do “ser” da “coisa”* – de tal modo que *tudo o que aparece está pos-*

to em referência à tensão de uso ou de lida em que se está. Podemos dizer assim: tal como aqui está em causa, a noção de “significado” designa o teor de um regime de aparecimento e de experiência para o qual *a determinação funcional relativamente à lida é a determinação fundamental para compreender o “o quê” do que aparece.*

Sendo assim, o que está em causa é *uma determinação do comportamento.* E é uma determinação de comportamento do que aparece num *duplo sentido.*

Por um lado, está em causa a determinação do *modo como podemos ou devemos agir sobre o que aparece* – i.e., estão em causa as acções de que aquilo que aparece poderá ser *objecto.* Mas, por outro, está também em causa a determinação do *modo como o que aparece pode agir sobre nós* – está em causa o modo como estamos *sujeitos* aos “objectos”, por assim dizer.

Ou seja: quando estamos postos sob a pressão de ter de lidar com ele, quando procuramos determinar o comportamento do que aparece, está em causa igualmente *o que devemos esperar de um dado “objecto” (que expectativas devemos ter em relação a ele, como pode afectar o nosso desempenho, como influenciará ele o curso disso a que procuramos dar seguimento, etc.).*

Assim, um segundo aspecto fundamental que se destaca quando falamos de “significado” (ou de “sentido”) e que contrasta com uma “experiência de factos” é o facto de haver qualquer coisa como *uma dependência do próprio acontecimento de acesso.*

Ao contrário do que se passa na ordem dos factos, onde tudo vai no sentido de aquilo que aparece ser *independente do acesso* (i.e., ser isso mesmo que *é haja ou não acesso a isso*), na ordem do significado *o acesso* (o acesso de *alguém*) *é condição de possibilidade das determinações funcionais.* Quer dizer: *as determinações funcionais não teriam lugar sem esse acesso estar constituído.*

Dito de outro modo: o que esta ordem supõe é que *é o próprio acesso que cria as condições para haver quesitos e determinações funcionais.*

Por outras palavras: a natureza peculiar do “significado”, no sentido aqui em causa, tem que ver com aquilo a que se pode chamar *a densidade do próprio acesso* (o contrário da transparência, do papel que ela desempenha no aparecimento de puros factos e da forma como a transparência do acesso, a própria perfeição do acesso que é a sua transparência pretende pôr em contacto com aquilo que se passa independentemente do acesso, de tal modo que o próprio acesso se converte numa “quantidade negligenciável”, irrelevante, etc.).

Em resumo: só há significado, no sentido aqui em causa, se o *próprio acesso* (o estar no acesso, quem está a ter acesso, etc.) *se torna de algum modo protagonista do próprio aparecimento* – e do *aparecimento todo*.

A especificidade do significado está em que o próprio acontecimento do acesso enquanto tal se torna *fonte da determinação daquilo que aparece*, enquanto essa determinação é a) *relativa* e b) *relativa a quem tem acesso àquilo que aparece*.

Nesse sentido, as determinações de significado (o teor daquilo que aparece revestido de significado, na forma do significado, etc.) são ao mesmo tempo determinações suas (que lhe pertencem, que estão “lá”, que fazem parte dele, etc.) e determinações que só podem ter lugar em relação a “alguém”.

É assim no caso da tensão de lida e de todas as determinações que lhe são relativas mas é também assim onde haja determinações de significado – e o aparecimento e experiência tomem a forma de aparecimento e experiência de significados –, seja qual for a modalidade específica de significado que esteja em causa.

Isto põe-nos na pista de um outro aspecto decisivo do aparecimento e da experiência de significados, pelo menos como ocorre em nós.

Embora o significado, no sentido aqui em causa, só seja possível *em relação a uma tensão de que é portador aquilo a que comumente se chama o “sujeito” do aparecimento*, o “embarque” no mundo dos significados (o estar completamente conformado, moldado por ele, etc.) faz que os significados não apareçam nesse seu carácter *híbrido* (de determinações “em cruzamento”, que resultam da relação entre a tensão de que o “sujeito” é portador e aquilo que lhe aparece, etc.) mas apareçam como determinações *absolutamente pertencentes àquilo que aparece* (i.e., relativamente às quais se perde o rasto da respectiva filiação na tensão de que o sujeito é portador e à consciência de que tais determinações pura e simplesmente não teriam lugar na ausência do “sujeito”).

Pelo menos no nosso caso, *o aparecimento e a experiência dos significados é vivida como aparecimento e experiência de factos* e toma aos seus próprios olhos o aspecto de um aparecimento e experiência de factos.

Isso não significa que se perca por completo a noção de “significado”. Significa que se perde a noção *aguda* de significado e que se passa a reconhecer o carácter de significado só a alguns aspectos mais manifestamente voláteis ou mais manifestamente subjectivos (no sentido de terem uma avaliação menos consensual, variável de indivíduo para indivíduo, etc.)

Este é um ponto decisivo.

Há todo um conjunto de equívocos que têm que ver com este peculiar fenómeno: a circunstância de a própria adesão à óptica do significado (a perfeita integração nela como algo de óbvio, por cuja presença nem sequer se dá) fazer perceber a maior parte dos significados como puros factos – de sorte que *só reconhecemos como significados uma pequena parte do reino dos significados em que estamos imersos e tomamos como factos o que na verdade são formas de significados*.

Este equívoco fundamental está também associado a um outro que vem de tendermos a perder de vista a extraordinária complexidade do mundo de significados em que estamos constituídos.

Se considerarmos, por exemplo, uma unidade colectiva de determinações, ela tem múltiplas camadas de significados. Consideremos, por exemplo, uma caneta.

Uma caneta é relativa a) a uma determinada possibilidade de *uso*, b) a uma determinada relação de *poder* entre cada um de nós e ela – que também tem que ver c) com o significado do seu tamanho, do seu peso, etc. – além disso ainda, d) com o significado de a caneta ser uma realidade subsistente, com cuja continuação podemos contar, e) com o significado de ela não envolver qualquer espécie de perigo, f) com o significado de ela estar privada da possibilidade de nos ver, de não nos poder julgar, etc., g) com o significado de ser nossa ou de outra pessoa, h) com o significado de nos ter sido dada por alguém que se preza ou o contrário, i) de ter sido usada para escrever isto ou aquilo de que guardamos boa ou má memória, etc.⁶⁴

⁶⁴ Misturamos aqui significados da mais diversa ordem. Um dos pontos decisivos a que importa estarmos atentos é precisamente a multiplicidade das funções que aquilo que aparece (sc. as determinações daquilo que aparece) pode assumir no quadro da forma global “interferência na pressão de lida de que o sujeito é portador”. Quer dizer: por um lado, pode-se falar de qualquer coisa como *uma enorme multiplicidade de funções*, de *determinações funcionais* (de que aquelas que citámos representam só uma pequena amostra); por outro lado, toda essa multiplicidade exuberante de funções diferenciadas *é relativa a um único ângulo* (justamente a interferência na pressão de lida, que é o “filtro”, o significado fundamental de que todos os significados, no fundamental, resultam). E, se considerarmos uma qualquer unidade colectiva de determinações, verificamos que *o todo confuso* das determinações que estão envolvidas na sua constituição tem que ver com a *definição de condições de lida* ou com a definição da forma de interferência no quadro do ter-se-de-lidar-com-isso. Quer dizer: independentemente da questão de saber se há ou não determinações que não têm esta natureza (ou, mais precisamente, se na fixação das unidades colectivas de determinações que nos aparecem há ou não determinações que não têm esta natureza), uma grande parte das determinações que intervêm na fixação das unidades colectivas de determinações que nos aparecem têm justamente esta natureza.

Este complexo de significados (que aqui se esboçou apenas de forma grosseira) é difícil de ver em toda a sua extensão, porque tem – como tudo no acontecimento do aparecer em que damos connosco – um carácter confuso. Mas isso não impede que possamos ganhar consciência de alguns dos seus elementos e de que esses elementos se caracterizam pelo seu carácter como que “emprestado” (emprestado pelo “sujeito” à “coisa”), dispensável, revogável, etc.

É esse fenómeno de consciencialização de uma parte do “mundo” dos significados que costuma estar na base do conceito de significado.

Passa-se a este respeito algo semelhante àquilo que se verificou na Filosofia Moderna em relação ao conceito de “qualidades secundárias” e à oposição entre *qualidades secundárias* e *qualidades primárias*: uma multiplicidade de reconhecimentos desencontrados, traçados não coincidentes das fronteiras, com uns a tomarem por qualidades *primárias* aquilo que outros põem em evidência como qualidades *secundárias*, etc. Pois também aqui são possíveis diversos contrastes, diversos traçados de fronteiras, diversas repartições do que pertence à esfera dos significados e do que pertence à esfera dos factos propriamente ditos.

Contudo, o ponto decisivo está em que, se analisarmos um pouco mais detidamente o que todos aqueles que sustentam a possibilidade de isolar um núcleo de determinações puramente de facto identificaram como factos “limpos de significados”, acabamos por verificar que, na verdade, *também essas determinações pertencem ao campo dos significados*.

O que acontece é que a identificação como significado (a percepção da dependência relativamente à tensão de que o sujeito é portador) resulta mais difícil, já porque pertencem a um núcleo de determinações mais ou menos inerente e invariável, porque o nexos com a tensão de que o sujeito é portador está produzido por um “juízo oculto”, no sentido de Kant – e na verdade por um juízo oculto *bastante profundo* e, por isso, difícil de detectar.

Isto não quer dizer necessariamente que um campo de aparecimento integralmente preenchido por significados é um campo completamente vazio de quaisquer factos. Esta conclusão precipitada deve-se a uma compreensão deficiente do que quer dizer esse domínio completo dos significados.

Como dissemos, isso significa que *tudo está apresentado na óptica dos significados* – quer dizer: *que os próprios factos que há estão percebidos na óptica dos significados* que, uma vez instalada, percebe tudo, incluindo o que haja de factos, do seu próprio ponto de vista.

Assim, ao contrário do que pode parecer, quando aqui se fala da possibilidade de um campo de aparecimento misto (composto de factos e de significados), o que está em causa não

é um campo de aparecimento que nalguns dos seus sectores apresenta factos, noutros, pelo contrário, apresenta significados; nem está em causa um campo de aparecimento constituído de tal modo que uma parte dos seus objectos tem o carácter de factos, outra o carácter de significados; nem está em causa um campo de aparecimento constituído de tal modo que umas propriedades dos objectos que aparecem nele são factos e outras são significados.

Um campo de aparecimento misto quer dizer um campo de aparecimento constituído de tal modo que, por um lado, *tem envolvida na sua constituição um estrato ou núcleo de fixação de factos* mas, por outro lado, *tem essa fixação de factos transformada* – e na verdade irreversivelmente transformada – *pela interposição de uma óptica de significado que chama a si e absorve em si o que quer que haja de fixação e factos*.

O ponto decisivo que importa ter presente é que, por muito que possa parecer o contrário, *nós não temos acesso directo a nada que seja uma mera apresentação de factos* – e na verdade não fazemos a mais pequena ideia do que isso seja.

Dizer isto não significa negar que possa haver qualquer coisa como um campo de aparecimento exclusivamente constituído pela fixação de factos.

Estamos a sustentar justamente o contrário: poderá muito bem haver um campo de aparecimento e um campo de experiência com essas características (e que um campo de aparecimento ou de experiência que o seja apenas de factos é algo completamente diferente do que conhecemos, uma forma de aparecimento e de experiência totalmente heterogénea em relação a tudo o que conhecemos). É precisamente sobre a possibilidade de haver um campo de aparecimento e um campo de experiência que se reduzisse à fixação de factos que podemos dizer que essa “simples” diferença bastaria para que, *caeteris paribus*, tudo fosse diferente.⁶⁵

⁶⁵ Por outra parte, no que diz respeito à forma do aparecimento e da experiência que tem lugar em nós, não procuramos aqui estabelecer até que ponto corresponde a um puro aparecimento (e experiência) de significados, na acepção que aqui temos em vista, ou a uma forma de aparecimento mista (que reúne componentes das duas ordens). A discussão desta alternativa é complexa – e uma decisão absolutamente fundamentada requeriria um acompanhamento transparente da forma como está constituída a nossa própria perspectiva – que é coisa que estamos muito longe de ter ou de poder alcançar. Pelo menos no nosso caso, a interposição da óptica do significado tem um carácter irreversível – não há condições para compreender efectivamente o que seria ver as coisas na sua ausência. Quer dizer: se formos rigorosos, verificamos que tanto o conceito que temos de um aparecimento e de uma experiência de factos, quanto aquele que temos do que poderá haver de um núcleo ou estrato constituído só pelo aparecimento de factos, a funcionar algures na profundidade do nosso próprio ponto de vista, é um conceito puramente apofático. De sorte que, em última análise, não sabemos se o nosso próprio ponto de

A tudo isto acresce, finalmente, um último aspecto, igualmente decisivo.

Não acontece apenas que o aparecimento e a experiência se tornem coisas completamente diferentes consoante sejam aparecimento e experiência de factos, aparecimento e experiência de significados ou aparecimento e experiência mistos. Sucede também que podem diferir muito em função da *natureza específica* do significado que molda tudo, que no caso do aparecimento e da experiência de significados, quer no caso do aparecimento e da experiência mistos.

Com efeito, aquilo que está em causa no conceito de “significado”, tal como o usamos, é uma modalidade global de conformação do aparecimento e da experiência, que *contrasta com o aparecimento e a experiência dos factos*.

Para ilustrar esse contraste, recorreremos àquele regime de apresentação e experiência do significado com que estamos familiarizados: o regime do significado de lida. Fizemo-lo, atrás, numa descrição muito breve e grosseira, que só foi até onde era estritamente indispensável para se perceber o mais essencial. Mas importa ter presente que, vendo bem, mesmo que possa acontecer que essa é a única forma de significado com que temos contacto e de que somos capazes de ter noção, não estamos em condições de afirmar que é a única possível.

Pode acontecer que não só haja outras modalidades de significado mas, na verdade, até haja *muitas* modalidades diferentes de significado que poderiam conformar o aparecimento e a experiência em alternativa àquela modalidade de significado que preside à forma como as coisas nos aparecem e se constitui para nós a experiência.

Ou, para o dizer assim: para determinar o aparecimento e a experiência que se dão em nós, não basta referir que *não têm o carácter de um aparecimento e experiência de factos*, que *estão marcados pela presença de significados, por uma óptica de significação*, etc. – de tal modo que, se há factos, eles estão revestidos de significado e transformados por ele. Para além disso, é indispensável precisar a *modalidade concreta* de significado que, no nosso caso, domina o aparecimento e a experiência.

Por outro lado, há também que ter presente que a perspectiva que nós temos nesta matéria é uma perspectiva *fechada*, muito longe de um olhar *soberano* que veja a sua própria óp-

vista é integralmente constituído por significados ou tem um carácter misto. Mas insistimos: o propósito que seguimos ao dizer tudo isto é vincar bem que o aparecimento e a experiência podem ser coisas muito diferentes consoante forem aparecimento e experiência *só de factos*, *só de significados* ou *mistos*.

tica no meio de *todas as outras alternativas possíveis* (de qualquer coisa como um perfeito “mapa” de todas as outras alternativas possíveis). Estamos justamente “colados” à forma que nos molda e temos grande dificuldade em conceber eficazmente qualquer alternativa.

Porém, isso não significa que não possa haver alternativas nem impede que a diferença entre campos de aparecimento e de experiência constituídos por *diferentes regimes de significado* seja tão grande quanto a diferença entre o aparecimento e a experiência de factos, por um lado, e o aparecimento e a experiência de significados, por outro.

§27

A variação da experiência consoante esteja ou não sob algum tipo de pressão (consoante tenha ou não algum tipo de “em causa”) – A pressão de não-indiferença de natureza prática: o cuidado consigo mesmo

Para que a análise preliminar que levámos a cabo ao longo desta primeira parte fique concluída e para se compreender que factores são decisivos para apurar o modo como o aparecimento e a experiência se determinam (as diversas formas que podem assumir, etc.), falta ainda considerar um outro factor.

Trata-se de algo intimamente ligado a factores já anteriormente considerados. E pode-se dizer que, de certo modo, já nos cruzámos com ele. Acontece que, mesmo assim, a sua presença se manteve até aqui meramente implícita e o que já vimos não só pode fazer com que tenha passado despercebido, como não dispensa uma consideração focada nele.

O factor a que nos referimos é o seguinte: *para determinar o modo como o aparecimento e a experiência acontecem, interessa também aquilo que está – ou não está – “em causa” no aparecimento e na experiência.*

Quando falamos de algo como o “em causa” da experiência, aquilo a que nos referimos tem *um alcance duplo*.

Por um lado, referimo-nos àquilo que está *em questão*, àquilo *de que se trata* – ao *negócio*, ao *assunto*, etc. Na verdade, não é apenas isso mas é ainda mais: é o que está *principalmente* em questão, o *núcleo* da tensão que há, aquilo de que *efectivamente* se trata, o “negócio” ou o assunto *central*, etc.

Por outro lado, ao falar de algo como um “em causa” do aparecimento e da experiência, falamos também do que *está em perigo*, do que *se arrisca*, do que *está em jogo*, do que *está dependente* do que venha a passar-se, etc. E não apenas isso: na verdade, falamos de aquilo de que *se deve cuidar* (de que *se deve tratar*, de que *se deve ocupar*, etc.) ser o mais elevado.

Para compreender o que isto quer dizer, importa ter presente desde já o seguinte.

O aparecimento e a experiência varia muito significativamente – dá lugar a aparecimentos e “experiências” completamente diferentes – consoante esteja ou não sob *algum tipo de pressão* (consoante tenha ou não algum tipo de “em causa”).

Consideremos, em primeiro lugar, a possibilidade de o aparecimento e a experiência corresponder a algo *livre de qualquer tipo de pressão*.

Por efeito de uma peculiar distração, muitas (e até mesmo a maior parte das) vezes o campo de aparecimento e de experiência em que damos connosco é descrito como se se tratasse de um meio totalmente neutro, onde há estes e aqueles dados, esta e aquela forma de elaboração deles, etc.

Por outras palavras, fala-se como se o aparecimento (a experiência) estivesse constituído de tal modo que não estão sujeito a qualquer espécie de pressão, ocorresse num contexto marcado por total ausência de tensão, por total não-indiferença, onde tudo é igual a tudo, etc. Num contexto desse tipo, se há aparecimento, há aparecimento; se o aparecimento cessar, cessa; se o que aparece é isto, é isto; se o que aparece é o oposto, é o oposto.

Em princípio, nada impede que o aparecimento e a experiência possam ter lugar num meio marcado por total ausência de pressão – onde haver aparecimento ou não haver, o aparecimento ter este teor ou aquele teor não faz qualquer diferença. Pois pura e simplesmente não há nenhum fluxo de não-indiferença, nenhum requisito, nenhum “programa” – e o próprio aparecer ou não aparecer (sc. o teor do aparecimento que há) não está sujeito a nenhuma petição ou exigência, de tal modo que não satisfaz nem deixa de satisfazer nada.

Um quadro completamente diferente e oposto a este é aquele em que, pelo contrário, não há apenas aparecimento (isto e aquilo que se dá a ver com este e aquele teor, etc.) mas sucede em vez disso que o próprio acontecimento de aparecer aquilo que aparece está perpassado por um fluxo de não-indiferença e sujeito à pressão desse fluxo.

Num quadro deste género, o próprio curso do aparecimento (quer dizer: ele ter lugar ou não ter lugar, continuar a ter lugar ou não e vir com este teor ou com aquele, etc.) cumpre ou não (satisfaz ou não satisfaz – e satisfaz deste e daquele modo: plenamente, bastante, alguma coisa, o que seja) o programa de não-indiferença que sobre ele “impende”.

Ora, mesmo que muitas descrições do acontecimento de aparecimento em que damos connosco procedam como se o que se passa em nós tivesse as características de um aparecimento neutro, sem qualquer tensão de não-indiferença, a verdade é que não estamos constituídos deste modo e, vendo bem, não fazemos mesmo a mais pequena ideia do que possa ser algo assim.

Por uma questão de economia, designamos a conformação do aparecimento e da experiência caracterizada pela total ausência de qualquer *pressão* (de qualquer *não-indiferença*, de qualquer *petição* ou *quesito*) a partir da figura do “puro espectador”.

O puro espectador está não só completamente privado de “programa”, como está também privado tanto da possibilidade de conflito entre um “programa” e o curso efectivamente seguido pelo aparecimento que há, quanto da possibilidade de este último satisfazer o “programa”. De facto, como vimos, nada impede que haja casos de aparecimento e de experiência correndo neste meio de *total sossego* – correspondentes àquilo a que chamamos o aparecimento e a experiência do *puro espectador*.

Acontece, porém, que nós não somos puros espectadores. Na verdade, estamos mesmo muito longe de o ser.

A primeira coisa a que importa estar atento é que um aparecimento e um campo de experiência constituídos na óptica de um puro espectador e um aparecimento ou campo de experiência atravessados ou percorridos por tensão de não-indiferença são *coisas muito diferentes* – tanto assim que, *caeteris paribus*, bastaria esta diferença para pôr os respectivos acontecimentos de aparecimento (os respectivos campos de experiência) a uma incrível distância um do outro.

Em segundo lugar, há também que ter presente que um campo de aparecimento e de experiência também pode estar constituído de tal modo que comporta um *quantum* de não-indiferença mas apenas em surtos ocasionais e circunscritos – de tal maneira que o campo de aparecimento e de experiência em causa não está radicalmente subtraído à neutralidade.

Além disso, pode igualmente acontecer que, ainda que a presença de quesitos ou factores de pressão esteja muito disseminada, esses quesitos ou essa pressão tenha um carácter de algum modo acessório ou superveniente.

O que acontece no nosso caso não é um campo de aparecimento e de experiência constituído desse modo.

A pressão de não-indiferença que atravessa o campo de aparecimento e de experiência é inerente, constante e central – de tal modo que absolutamente nada do que aparece está subtraído ao efeito desta espécie de tensão ou “pressão atmosférica” do aparecer e a *tensão ou “pressão atmosférica” desempenha em relação a tudo um papel decisivo*.

Aqui entra em cena um outro aspecto, que tem que ver com a *natureza* da pressão ou da tensão de não-indiferença que pode percorrer um campo de aparecimento ou de experiência e que constitui, como dissemos, a sua “pressão atmosférica”.

Façamos notar que, também neste caso, nada do que podemos dizer vem de uma perspectiva soberana, perfeitamente conhecedora de todas as possibilidades. O que estamos em condições de dizer radica num ponto de vista finito, sempre sujeito à possibilidade de haver muitas mais possibilidades do que aquelas que se consegue identificar.

Seja como for, desenham-se, no fundamental, duas possibilidades – ambas correspondentes a algo muito diferente do que designámos como o campo de aparecimento e de experiência de um *puro espectador* e também ambas radicalmente diferentes uma da outra.

A primeira dessas possibilidades é aquela que tem que ver com *uma pressão de não-indiferença com um carácter cognitivo*.

Pode acontecer que um acontecimento de aparecimento (e, nele, um campo de experiência) esteja constituído de tal modo que é portador de quesitos cognitivos – de qualquer coisa como um programa cognitivo (um conjunto de exigências de esclarecimento ou de obtenção de saber, etc.). Se for assim, a pressão ou a não-indiferença que percorre o aparecer e o campo de experiência está voltada sobre ele de tal modo que põe tudo o que aparece sob a exigência de consecução de metas cognitivas.

Mesmo que não possamos analisar nada disto de forma circunstanciada, importa ter presente que esta pressão cognitiva (esta não-indiferença de ordem cognitiva – este em-causa cognitivo) pode assumir diversas formas.

Por um lado, pode tratar-se de um programa cognitivo com um conjunto de metas “materiais” (por exemplo, saber *x*, *y* ou *z*, acompanhar tudo o que se passa num determinado raio de alcance, etc.). Por outro lado, também pode acontecer que a tensão de não-indiferença cognitiva tenha um carácter puramente formal (por exemplo, o cumprimento integral do ideal cognitivo – saber tudo o que haja a saber).

Mesmo que correspondam a duas espécies do mesmo tipo de tensão de não-indiferença, estas duas modalidades de tensão de não-indiferença são suficientes, só por si, para constituírem campos de aparecimento e de experiência com características muito diferentes.

Acresce, entretanto, que há uma segunda forma de não-indiferença, completamente diferente da tensão cognitiva.

A segunda dessas possibilidades é aquela que tem que ver com uma pressão de não-indiferença que, seguindo a tradição, podemos designar como *não-indiferença com carácter prático* (como uma pressão prática, a que correspondem quesitos de natureza prática, etc.).

Neste caso, a pressão de não-indiferença tem que ver com um *cuidado consigo mesmo* – um cuidado com *quem* está lançado no próprio aparecimento e é moldado, determinado, afectado por aquilo que aparece nele.

Quer dizer: trata-se de uma não-indiferença relativa à *situação* em que se está ou estará. Ou, para usar a expressão do *Teeteto* de Platão, trata-se de uma não-indiferença em relação a *ἀμείνων ἔστις* (cf. 167a3-4).

Também neste caso a tensão de não-indiferença pode ter que ver com um programa “material” de metas práticas (estes e aqueles desideratos concretos, odernados desta e daquela forma, etc.) ou com um programa formal (como sucede no nosso caso: o programa do *superlativo* – do que for melhor).⁶⁶

⁶⁶ De tal modo que o compromisso ou a vinculação fundamental da tensão de não-indiferença prática – e temos aqui especialmente em vista a tensão de não-indiferença positiva: *aquilo a que se aspira* – não é um conjunto fixo de objectivos práticos, mas propriamente *o máximo que pode ser*. Isso não significa que a tensão de não-indiferença não precisa de desideratos concretos, definidos, etc.; significa, na verdade, que todos os desideratos concretos, definidos, etc., estão postos *sob a pressão formal do máximo*. De sorte que, se desideratos concretos não conseguem valer como o superlativo ou o máximo possível (se se descobre que o máximo é outra coisa que não eles), então a tendência que se tem é para uma outra coisa, enquanto essa outra coisa que parece corresponder ao máximo.

Mais tarde, procuraremos ver melhor em que radica este tipo de tensão de não-indiferença; mas há um ponto que cumpre considerar já aqui, para desfazer equívocos que podem perturbar a compreensão da sua natureza:

O facto de se tratar de uma tensão de não-indiferença fundamentalmente prática (e, portanto, não-cognitiva, não dirigida ao cumprimento de um programa cognitivo, etc.) não significa que seja forçosamente desprovida de “programa cognitivo”. Com efeito, a própria pressão do interesse ou da não-indiferença de ordem prática pode gerar vinculação a metas cognitivas.

Damos dois exemplos, para se perceber o que temos em vista.

Por um lado, se o interesse prático estiver votado à obtenção de determinadas metas práticas, torna relevante o conhecimento que é necessário para a – ou, de todo o modo, pode ajudar à – obtenção das metas em causa.

Por outro lado, se a tensão de interesse é primariamente uma tensão formal (dirigida a qualquer coisa como um *superlativo*), então põe tudo na dependência de um diagnóstico adequado do que é, afinal, o melhor (das metas concretas que correspondem ao superlativo) e gera tensão de interesse em relação a esse desiderato cognitivo.

O ponto importante é que, neste caso, a tensão de não-indiferença em relação a metas cognitivas não é a tensão de interesse original: tem um *carácter derivado*. É isso que distingue a tensão de interesse propriamente cognitiva e a tensão de ordem prática (sc. a pressão de não-indiferença a metas cognitivas que pode fazer parte da pressão de não-indiferença de ordem propriamente prática).

Um acontecimento de aparecimento (e um campo de experiência) que estejam marcados por pressão de interesse cognitivo têm essa pressão a dominá-los *só por si* – quer dizer: a não-indiferença em relação a metas cognitivas vale *por si*, está fundada apenas em si mesma, etc.

Pelo contrário, na tensão de não-indiferença com carácter originalmente prático o interesse por metas cognitivas só entra em cena de forma derivada: se – e na medida em que – o interesse prático gerar *a partir de si* (quer dizer: a partir de uma preocupação não originalmente cognitiva) não-indiferença em relação a metas cognitivas.

Nada disto significa que a relação entre estas duas formas de tensão de não-indiferença (ou de “em causa”) tenha de corresponder a uma *alternativa* – de tal modo que todo o campo

de aparecimento ou de experiência dominado por uma tensão de interesse ou não-indiferença tenha de ter obrigatoriamente ou uma ou a outra destas duas modalidades.

De facto, por uma parte, e em resultado da finitude que atrás referimos, nada garante que não haja ainda outras formas de não-indiferença para lá destas duas possibilidades que estamos em condições de identificar.

Por outra parte, nada impede que estas duas modalidades de tensão de não-indiferença possam coexistir no mesmo acontecimento de aparecer (sc. no mesmo campo de experiência). Acontece é que, se houver tal coexistência, tudo dependerá da relação de forças entre as duas componentes dessa tensão de não-indiferença mista.⁶⁷

Algo de equivalente vale em relação a um outro aspecto que aqui cabe referir e que tem que ver com o seguinte.

Resulta do que dissemos que o facto de um acontecimento de aparecimento ou de um campo de experiência estar dominado por uma determinada modalidade de tensão de não-indiferença não significa necessariamente que essa tensão de não-indiferença seja *simples*. Mesmo que a tensão de não-indiferença que se faz sentir seja apenas de um tipo (só uma pressão originalmente cognitiva ou só uma pressão originalmente prática), pode muito bem acontecer que não tenha um “programa” simples – que não corresponda a *uma única linha de pressão*, dirigida a uma única coisa.

Ou seja: pode muito bem acontecer que a tensão de não-indiferença corresponda a qualquer coisa como um *feixe*, com *múltiplos fluxos*, dirigidos a metas não-idênticas.

Ora, sendo assim, também neste caso tudo depende da *relação de forças* entre os diversos fluxos que compõem o feixe da tensão de não-indiferença que percorre o campo de aparecimento e de experiência.⁶⁸

⁶⁷ Note-se a diferença entre a possibilidade de que estamos a falar e aquilo que dissemos anteriormente. Antes referimos que a própria tensão de interesse prático pode gerar a partir de si mesma e no seu próprio quadro uma tensão derivada de interesse cognitivo. Agora estamos a referir algo muito diferente: a possibilidade de haver no mesmo acontecimento de acesso e no mesmo campo de experiência *duas tensões originais* em coexistência uma com a outra, ao lado uma da outra e em combinação uma com a outra (quer dizer, em combinação desses dois fluxos de tensão independentes um do outro, nenhum dos quais decorre do outro).

⁶⁸ O que estamos a ver é que o nosso ponto de vista é composto de “em causa” subordinantes e de “em causa” subordinados. E, sendo assim, podemos nesta nota explicar a conformação do complexo de “em causa” fazendo apelo ao fenómeno da “subordinação”, a que já definimos atrás os contornos for-

mais. Por um lado, cada “em causa” singular representa *um momento a caminho de um “em causa” mais vasto* – e, por sua vez, cada “em causa” mais vasto representa, também ele, um momento a caminho de um “em causa” mais vasto, etc. Estamos a procurar sublinhar o aspecto que mostra que *a relação entre pressões é uma relação temporalmente extensa* – e tanto quer dizer, por um lado, a) que *é uma relação que se espraia, que permanentemente antecipa a sua continuação*, etc., quanto quer dizer, por outro lado, b) que *o que está em jogo é uma apresentação que não é neutra quanto à amplitude da extensão temporal*. Assim, a importância de cada “em causa” singular equivale à *importância que adquire no encaminhamento para ou na consecução do “em causa” mais vasto que o compreende e equivale à posição relativa que ocupa em relação a todos os restantes “em causa” que concorrem ou convergem para o “em causa” mais vasto que os compreende* – mas equivale também à *importância que adquire no encaminhamento para ou na consecução do “em causa regional” e equivale à posição relativa que ocupa em relação a todos os restantes “em causa” que concorrem para o “em causa regional”*. A mesma estrutura de encadeamento vale ainda para os “em causa” locais. Ou seja: a importância de cada “em causa” singular equivale à *importância que adquire no encaminhamento para ou na consecução do “em causa” mais vasto e equivale à posição relativa que ocupa em relação a todos os restantes “em causa” que concorrem para o “em causa geral”*; equivale também à *importância que adquire no encaminhamento para ou na consecução do “em causa regional” e equivale à posição relativa que ocupa em relação a todos os restantes “em causa” que concorrem para o “em causa regional”* – mas equivale também, por fim, à *importância que adquire no encaminhamento para ou na consecução do “em causa local” e equivale à posição relativa que ocupa em relação a todos os restantes “em causa” que concorrem para o “em causa local”*, etc. Na verdade, *não parece haver limite para o cardinal de níveis hierárquicos de “em causa” de cada vez a operar*. Assim, o valor que cada “em causa” singular adquire corresponde a uma posição num “leque” com uma enorme amplitude de variação. O valor de cada “em causa” singular é resultado de *uma peculiar relação de forças*: é resultado, por um lado, *da complexidade da hierarquia* (da quantidade de “níveis” que ela comporta) e, por outro, *da complexidade de “em causa” implicados ou contra os quais concorre em cada um dos múltiplos níveis*, etc. O que de qualquer modo deve ficar claro é que não só cada “em causa” não está isolado de um “em causa” mais vasto (e, no limite, de um “em causa” omni-englobante), como não está igualmente isolado de todos os restantes “em causa”. Na verdade, cada “em causa” ganha ou perde relevo tanto a) *na medida em que cumpre (ou não) “em causa” mais vastos* (e em que grau, com que influência, com que peso, etc.), quanto b) *no confronto com os restantes “em causa”* (consoante a posição – a força, o peso, o relevo, etc. – que adquire no complexo de “em causa” que estão em tensão de cumprimento de “em causa” mais vastos). Tudo isto deixa ver o seguinte. Cada “em causa” singular que compõe um determinado complexo de “em causa” que, por sua vez, compõe um determinado ponto de vista refere-se, na verdade, ao cumprimento do “em causa” omni-englobante. Dito por outras palavras: o que está efectivamente em jogo no concurso dos múltiplos “em causa” de que é composto um determinado complexo de “em causa” é saber qual (ou quais) dos “em causa” concorrentes preenche (ou preenchem) os requisitos do “em causa” omni-englobante, que posição ocupa perante o “em causa” omni-englobante, como o satisfaz, etc.

Ora, *tudo isto pode acontecer sem se ter qualquer notícia disso*. Quer dizer: pode entender-se o caso de tal modo que o que se desenha é um mero trânsito entre “em causa” (agora este, depois aquele, por fim o outro, etc.), de tal modo que o trânsito parece corresponder a uma sucessão de saltos (de momentos sem outra conexão entre si para lá da contiguidade – i.e., para lá do facto de se sucederem ou ante-

Com isto, fica desenhado o fundamental:

Um dos mais decisivos factores de conformação do aparecimento e da experiência é a) *estar ou não estar algo* em causa no aparecimento e na experiência (haver ou não haver uma tensão de não-indiferença a percorrer o aparecimento) e, por outro lado, também b) a *natureza* ou, se assim se pode dizer, a *orientação* da tensão de não-indiferença que percorre o aparecimento. Tudo isto de tal modo que a estes dois pontos corresponde uma multiplicidade de possibilidades, já no que diz respeito ao contraste entre campos de aparecimento totalmente neutros (marcados por completa ausência de qualquer tensão) – já no que diz respeito ao contraste entre campos de aparecimento marcados apenas por interesse cognitivo (totalmente livres de qualquer interesse de ordem prática), campos de aparecimento marcados apenas por interesse prático (totalmente livres de interesse originalmente cognitivo, que só incluem interesses cognitivos derivados do interesse prático) e campos de aparecimento dominados pela presença destas duas formas de tensão de não-indiferença (postas numa determinada relação de forças, que pode justamente ser diferente consoante os casos). A tudo isto acresce, finalmente, o contraste entre a possibilidade de cada uma destas modalidades de tensão de não-indiferença reinar em fluxos simples (ou relativamente simples) ou, pelo contrário, na forma de *feixes* de tensão de não-indiferença (programas de tensão de não-indiferença) com diversos graus de complexidade.

Isto configura, se assim se pode dizer, como que um sistema de “agulhas” – no sentido ferroviário do termo – que podem fazer seguir o aparecimento e a própria experiência para “destinos” (quer dizer: para conformações do que aparece e, especificamente, para conformações da própria experiência) muito diferentes. De sorte que, ainda que por inadvertência posamos (e até tendamos a) não contar este factor entre os “ingredientes” que decidem a composição da experiência, trata-se, na verdade, de um ingrediente marcante e até decisivo.

A pista que aqui fica lançada deve ser perseguida mais adiante.

E a pista é a seguinte: no trânsito de “em causa” em que nos encontramos, aquilo que está fundamentalmente “em causa” e que tem um carácter decisivo no modo como aparece o

cederam uns aos outros). Na verdade, tudo isto aponta para a possibilidade de, no modo como habitualmente nos aparece o que aparece, a) *não se estar ciente de que há algo como um “em causa” omni-englobante*, b) *do carácter decisivo que o “em causa” omni-englobante tem sobre o que aparece* (na determinação do modo como aparece o que aparece).

que aparece (na experiência que resulta do que aparece) é mantido na profundidade, está oculto, omissão, etc.

§28

As variáveis *sensus proprius* e *sensus communis*

Posto isto, passemos a um outro aspecto que levaremos em consideração neste levantamento que, como frisámos, não tem nada de completo.

Esse outro aspecto diz respeito ao contraste entre *a experiência constituída só na esfera da apresentação própria* (se assim se pode dizer, *num único ponto de vista*) e *a experiência constituída de tal modo que se multiplica por uma pluralidade* (e, de facto, *por uma pluralidade indefinidamente aberta*) *de outros sujeitos*.

Esta formulação é ainda bastante imprecisa e requer alguma explicação.

Consideremos o seguinte.

Em última análise, *toda a experiência tem a sua sede num único sujeito* e não há nada capaz de “fundir” (no sentido próprio do termo) os pontos de vista de diversos sujeitos. *A multiplicidade dos sujeitos é sempre algo que aparece em/a cada um deles – como algo constituído na sua esfera de aparecimento, entre as várias outras realidades que nela aparecem*, etc.

Mais: vendo bem, os outros sujeitos constituem sempre o correlato de projecções empíricas. O que isto quer dizer é que *todos eles estão constituídos por projecção* – i.e., *constituem um caso particular do complexo processo de projecção de realidades reguladas por leis que é a ἐμπειρία*.

Tudo isto é algo que já vimos e que só interessa recapitular para servir de base ao que se seguirá. E o que interessa ter presente é, em suma, o seguinte: *a própria multiplicidade dos outros sujeitos é, de certo modo, “interior” a um único ponto de vista*.

Mas, sendo assim, nada disto impede a oposição que podemos exprimir eficazmente a partir do que encontramos expresso em Kant quando contrasta aquilo a que chama *sensus proprius* e *sensus communis*.⁶⁹

Tanto quanto se está em condições de determinar, a *ἐμπειρία* pode muito bem constituir-se num contexto “robinsoniano” – num contexto que não conta com qualquer outro ponto de vista além daquele mesmo em que se produz.

Por outras palavras: todo o jogo de prescrição e regulamentação que é próprio da experiência pode ter como *terminus a quo* e como *terminus ad quem* (ou como *termini a quibus* e *termini ad quos*) *campos de realidade testemunhados por uma única testemunha*, a saber: *o próprio*.

Isso é perfeitamente compatível com a possibilidade de uma *ἐμπειρία* bastante complexa, cobrindo extraordinárias extensões no espaço e no tempo. Pois a “força motriz” da *ἐμπειρία* – a capacidade de “explosão” da amplitude da perspectiva (do domínio de pretensão de validade) que lhe é própria (a capacidade que radica no facto de a *ἐμπειρία*, como vimos, tomar a forma de pretensas *leis*) – *é perfeitamente suficiente para produzir esse efeito*.

⁶⁹ Na medida em que os próximos passos já darão conta das características de “*sensus proprius*” e “*sensus communis*” e dos contrastes relevantes para o problema da experiência que aqui temos em mãos, o que interessa não é tanto apresentar uma definição quanto fazer um levantamento breve das duas noções no pensamento de Kant. Ora, o que desde logo devemos notar é que, como é típico de Kant, embora tenha em vista um e o mesmo fenómeno, as formulações segundo as quais o apresenta são distintas. Assim, a fórmula “*sensus proprius*” pode ser encontrada, ao longo da sua obra, sob a designação “*Eigensinn*” ou “*sensus privatus*”, assim como a fórmula “*sensus communis*” pode ser encontrada sob a designação “*Gemeinsinn*”. Dito isto, os passos da obra kantiana que merecem atenção especial para uma consideração detida dos fenómenos de “*sensus proprius*” e “*sensus communis*” são designadamente: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (§ 53, AA VII, 219), *Anthropologie* Busolt (1488), *Logik* Bloomberg (págs. 189 e 193), *Logik* Dohna-Wundlacken (págs. 696, 709, 724 e 739), *Logik* Jäsche (págs. 17 e 56-7), *Crítica da Faculdade de Julgar* (§20 e §40). Para mais, ver, por exemplo, Atalay, M., *Kant's Aesthetic Theory: Subjectivity vs. Universal Validity*, in Percipi, 1, Budapeste, 2007, págs. 44–52; Gueorguieva, V., *La connaissance de l'indéterminé. Le sens commun dans la théorie de l'action*, Tese de Doutoramento, Université Laval, 2004; Lafer, C., *Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt*, in *Estudos Avançados*, vol. 21, nº 60, São Paulo, Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, pp. 289-304; Savi, M., *Il concetto di senso comune in Kant*, Milano, Franco Angeli, 1998, em especial págs. 42 e seguintes e págs 102 e seguintes ou Suzuki, A., *The role of sensus communis in Aristotle, Thomas Aquinas, Locke and Kant*, Tese de Mestrado, Boston University, 1952.

Contudo, por outro lado, nada disto obsta a que, se porventura se constituir o reconhecimento de outros pontos de vista para além do próprio, esse passo abra caminho a uma extraordinária multiplicação da rede empírica. Com efeito, como Kant vinca na sua análise do *sensus communis*, por contraste com o *sensus proprius*, ao projectar uma *multiplicidade de outros sujeitos*, a *ἐμπειρία* atribui-lhes uma multiplicidade de *αἰσθήσεις* (e de correspondentes *μνῆμαι*) e de captação empírica correspondente àquela que se dá na esfera do próprio.

Por outras palavras: a *ἐμπειρία* como que se “*desdobra*” – duplicando (triplicando, quadruplicando, etc.) a sua fonte e assim reforçando a sua base.

Ora, são vários os aspectos que há a vincar a este respeito.

Em primeiro lugar, como se apontou, os outros sujeitos aqui em causa são postos a partir do ponto de vista próprio. Quer dizer: *as outras ocorrências de ἐμπειρία* (a *ἐμπειρία* no plural, enquanto esse plural tem um sentido *trans-subjectivo*) são extensões e “constructos” da *ἐμπειρία* própria.

Mas, por outro lado, a força (a pretensão de eficácia ou validade da *ἐμπειρία*) *apaga o rasto do seu próprio trabalho constitutivo e confere aos outros sujeitos um valor autónomo: autoridade própria*.

Ora, sendo assim (e porque, além disso, as condições habituais de constituição da rede “intersubjectiva” também envolvem a confirmação do grosso das fixações empíricas por parte dos outros sujeitos), em vez de o sujeito se ver na posse de um reconhecimento das “coisas” produzido só por si, vê-se, pelo contrário, na posse de um reconhecimento da realidade *testemunhado e corroborado por um significativo número de sujeitos para lá de si*.

O segundo aspecto a ter presente para se perceber a importância deste ponto tem que ver com a forma como as diferentes peças perceptivas que se vão acumulando na *ἐμπειρία* estão envolvidas num *jogo de interferência e de apoio recíprocos*.

Como vimos, se houvesse apenas *αἰσθήσεις* e *μνῆμη*, cada ocorrência da *αἰσθήσις* (e cada momento da *μνῆμη*) só teria relevo a respeito de si mesma. Nada diria ou poderia dizer a respeito dos demais. Mas o mesmo não sucede na estrutura da projecção empírica, em que há projecções com forma de lei. E isso significa que, se há *ἐμπειρία*, cada *αἰσθήσις* que tem lugar vem *inscrever-se* num *quadro de antecipações a seu respeito* – antecipações (prescrições) que preenche (confirma) ou não. Assim, ao mesmo tempo que constitui o *terminus ad quem* de uma projecção, cada *αἰσθήσις* constitui também, juntamente com as outras, o *terminus a quo* de projecções sobre outras *αἰσθήσεις* a haver.

Por um lado, isso expõe ao risco de infirmação; mas, se sucede o oposto (se há confirmação), então, por outro lado, isso constitui a base de um *contínuo reforço* da ἐμπειρία, cuja *sempre renovada confirmação* equivale a um processo de *sempre crescente aumento da base – e da força de convicção – da validade* aparente da ἐμπειρία.

Ora, se isto é assim no âmbito da experiência própria, esse processo ganha novas dimensões com a transição do *sensus proprius* para o *sensus communis*.

A convicção de que *a travessia perceptiva própria é confirmada pela travessia perceptiva alheia multiplica* as *testemunhas* que partilham os assentamentos ou as fixações produzidas na primeira pessoa.

Quer dizer: não se trata apenas de haver a *concordância de dados* (as *πολλὰ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος*) na primeira pessoa e a “torrente” de evidência empírica na primeira pessoa. Trata-se de essa “torrente” aparecer *replicada* por uma *multiplicidade de outras “torrentes”* semelhantes que juntam a sua “força” à da experiência própria.

O conceito de *sensus communis* exprime justamente a forma como o *sistema de aferição que continuamente tece o aparecimento em que nos temos não se esgota na teia relativa aos dados* (à travessia perceptiva) – em vez disso, *inclui sempre já o fenómeno de replicação ou multiplicação dos pontos de vista que confirmam os nossos assentamentos*.

Dito por outras palavras: fixações no campo do *sensus proprius* seriam aquelas que se produzissem exclusivamente na óptica da primeira pessoa; fixações no campo do *sensus communis* são aquelas que sempre se acham referidas a esse silencioso apelo à confirmação intersubjectiva e à transformação dessa confirmação numa complexíssima *teia de corroboração* ou de *co-validação*.

Ora, se o papel desse complexo sistema é desempenhado quase sempre de forma tácita e tende a passar despercebido, isso não o torna menos efectivo.

Se, referindo-nos, por exemplo, à presença de algo que nos parece estar também no sítio onde nos encontramos, de repente todas as outras pessoas, de forma consistente, testemunharem que não vêem lá nada, tal não só resultará em perplexidade como abalará o estatuto habitual do acesso em que nos temos e a nossa compreensão habitual da sua eficácia.

Isso é assim justamente porque não vemos em regime de *sensus proprius* (caso no qual seria completamente irrelevante o conflito com o testemunho alheio) mas em regime de *sen-*

sus communis – i.e., sempre já num quadro marcado pelo *desdobramento ou multiplicação de sujeitos cujo testemunho conta para a constituição da experiência*.

O que acontece é que semelhante *multiplicação* torna a rede da experiência muito mais “cerrada”, “prende-a” (se assim se pode dizer: “ancora-a”) num muito maior número de *pontos de apoio* ou de *esteios*. Ou seja: a atmosfera em que radica a experiência de cariz intersubjectivo é *muito mais complexa* do que a que corresponde à experiência constituída só em regime de *sensus proprius*.

Mas isto ainda não é tudo. Com efeito, para se perceber bem a peculiaridade da experiência no regime do *sensus communis*, é preciso ter em atenção mais duas propriedades que a marcam decisivamente.

Em primeiro lugar, *a própria multiplicidade dos sujeitos está constituída em projecção empírica ou em alargamento empírico*.

Quer isto dizer que os outros sujeitos, cujo testemunho é constituído em instâncias de confirmação da perspectiva própria, não são, em regra, só estes ou aqueles (os sujeitos directamente testemunhados, de que houve *αἰσθήσεις* e de que há *μνῆμαι*). A própria *confirmação* ou *corroboração* está *transformada por um alargamento ou arredondamento empírico* – e toma a forma de qualquer coisa como uma *lei*.

Por outras palavras: os outros sujeitos, cujo testemunho corroborante da perspectiva própria é efectivamente percebido (as *πολλὰ μνῆμαι* dessa concordância), estão constituídos em *pontos de partida de projecções que antecipam uma validação análoga por parte de um número indefinidamente aberto de outros sujeitos*.

Nessa medida, a “teia” correspondente ao *sensus communis* tem *uma dimensão muito maior do que a do complexo de sujeitos efectivamente “consultados”*. A concordância tem um carácter meramente *performativo* – i.e., resulta de algo como um *consentimento silencioso* ou, mais propriamente, de *não haver abertamente uma contestação*.

Em última análise, todas as assunções que se adoptam estão imbuídas de qualquer coisa como uma *pretensão de canonicidade* – enquanto o conceito de “pretensão de canonicidade” significa *a multiplicação das testemunhas cognitivas a respeito das quais se presume que corroborariam as nossas teses (a totalidade daqueles que estão em condições de “ver as coisas como elas são”, etc.)*. De sorte que, nuns casos (e é assim com a grande maioria das teses que fixam a compreensão global da estrutura da realidade, as suas propriedades fundamentais, etc.), o que está presumido é algo como um *consensus universalis* (dos sujeitos que há, dos

sujeitos que houve e poderá haver, e até dos que *poderia* haver, etc.); e nos casos em que haja consciência de alguma discrepância, o *consensus* que é tacitamente reclamado abrange a totalidade daqueles que vêem as coisas *como deve ser*, ou seja, a totalidade daqueles que não estão afectados por condicionamentos que tornam a sua perspectiva defeituosa, etc.

Melhor: esta peculiar estrutura tem uma tal flexibilidade e uma tal pretensão de validade das antecipações relativas ao testemunho alheio que até é capaz de se estender aonde se presume a *total ausência de sujeitos*.

Se, por exemplo, nos reportarmos ao Pré-Câmbrico ou ao que se passará no centro do sol – domínios de realidade a que, por diversas razões, está vedado qualquer acesso cognitivo directo –, a perspectiva sobre o que lá se passa ou terá passado invoca tacitamente a corroboração por testemunhas cognitivas cujo testemunho das realidades em questão se situa integralmente no *irrealis*. Mas isso em nada impede – ou sequer enfraquece – o efectivo exercício das funções referidas. E daí resulta uma forma de funcionamento de perspectiva que *em tudo se presume corroborada por qualquer coisa como um testemunho total* (maciço, sem fissuras, etc.).

A tudo isto vem juntar-se, em segundo lugar, um outro aspecto não menos relevante.

Nem a) o carácter presumidamente “*não-só*” do ponto de vista próprio tem um grande impacto para a *validação da perspectiva*, nem b) a natureza *derivada* dos pontos de vista alheios – que têm sempre de ser reconhecidos ou homologados na nossa própria perspectiva – impedem o funcionamento dos pontos de vista alheios como fontes *autónomas* de validação de perspectiva – ou como “autoridades”.

Acontece que isto não é tudo.

De facto, acontece até aquilo que tão incisivamente encontramos descrito por Swift nas *Viagens de Gulliver* ou por Ionesco no *Rinoceronte: a multiplicação dos testemunhos de validação de uma determinada perspectiva* – por mais aberrante ou mais bizarra que ela seja – *é suficiente para lhe conferir carácter de evidência* e tem, se assim se pode dizer, um enorme “poder de sugestão” sobre a perspectiva que se tem na primeira pessoa.

Este breve esboço permite vislumbrar a extraordinária diferença que separa um campo de experiência constituído só em regime (ou na forma) de *sensus proprius* e um campo de experiência constituído em regime de *sensus communis*. A este respeito, importa de resto observar o seguinte: ao contrário do que pode parecer, essa diferença não passa necessariamente pela existência *real* de uma multiplicidade de sujeitos.

Vendo bem, em última análise, poderia muito bem ter lugar mesmo que só houvesse – ou pode muito bem ter lugar mesmo que só haja – um único acontecimento de acesso. Com efeito, por mais que seja absolutamente privado, um sonho pode muito bem estar constituído na forma de *sensus communis*.

Quer dizer: independentemente da questão de saber quais são efectivamente as condições reais da situação em que se constitui o aparecimento, a diferença entre uma perspectiva constituída em regime de *sensus proprius* e uma perspectiva constituída em regime de *sensus communis* é uma diferença interna (uma diferença *imane*nte) ao aparecimento de que se dispõe.

Neste sentido, a alternativa entre uma perspectiva constituída em regime de *sensus proprius* e uma perspectiva constituída em regime de *sensus communis* é uma alternativa relativa à forma como o aparecimento se acha organizado (à forma como aparece o que aparece nele). Podemos exprimir essa diferença dizendo que ela é, no que diz respeito à amplitude da radicação das teses que se adoptam, comparável à *diferença entre uma multiplicidade puramente bi-dimensional e a “explosão” da terceira dimensão*.

Toca-se aqui um ponto que não podemos desenvolver mas que tão-pouco podemos deixar de referir, mesmo que só muito sucintamente.

Esse ponto tem que ver com o regime de *pretensão* de que se reveste um campo de aparecimento e, com ele, a experiência que nele tem lugar.

O que acabamos de ver em relação à diferença entre aparecimento e experiência no regime de *sensus proprius* e no regime de *sensus communis* tem que ver com isto – ou melhor, com um aspecto disto:

Em última análise, não é obrigatório que um acontecimento de aparecimento esteja acompanhado de qualquer tese a respeito do seu próprio estatuto (sc. da pretensão de verdade de que se reveste). E há desde logo uma diferença (e, na verdade, uma diferença abismal) entre um aparecimento que *não envolve qualquer definição do seu estatuto* (sc. qualquer pretensão de verdade) e um aparecimento que, pelo contrário, *envolve definição do seu estatuto* (e sustenta uma pretensão de verdade a respeito daquilo que apresenta).

Mas, por outro lado, sendo assim, há *diferentes possibilidades de definição do estatuto* do que é apresentado – diferentes regiões de pretensão possíveis. E, ainda que suceda que, por sua própria natureza, o ponto de vista empírico envolva sempre uma certa pretensão de verdade, isso não impede que essa pretensão possa estar fixada *de diversos modos* e que essa diver-

sa fixação do regime de pretensão leve, *caeteris paribus*, a acontecimentos de aparecimento e a formas de experiência na verdade muito diferentes.

Vejamos então, num rápido apontamento, o que importa ter presente nesta matéria.

Antes do mais, o regime de pretensão que é compatível com o mínimo de pretensão que é próprio da *ἐμπειρία* pode ser *mais restrito* ou *mais amplo*.

É mais restrito se o aparecimento só tem a pretensão de se mostrar a si próprio e se as leis correspondentes à projecção empírica *só pretendem ter validade para a esfera do próprio acontecimento de aparecimento em que se está, só antecipa o que se passará nesse mesmo aparecimento* (i.e., só antecipa o que aparecerá) e *não levanta qualquer pretensão de validade em relação a o que quer que seja para lá do próprio aparecimento enquanto tal*.

Como vimos, a *ἐμπειρία* tem sempre como correlato leis (sc. pretensas leis) – quer dizer: uma *natureza*. Mas nada impede que essa natureza possa ser só a *natureza do próprio aparecimento*.

Em suma, poderia – e pode – haver experiência constituída de tal modo que o seu campo de aplicação está definido só desta forma.

Mas aquilo que acabamos de ver em relação ao *sensus proprius* e ao *sensus communis* chama já a atenção para o facto de, tal como tem lugar em nós, a experiência estar constituída com *um regime de pretensão muito mais amplo* – e de tal modo que isto basta, só por si, para que duas “experiências” em tudo o mais iguais que difiram apenas por este contraste no seu regime de pretensão acabem por ser duas experiências, na verdade, completamente diferentes.

A pretensão mais ampla – a que está ligado, mas a que não é idêntico, aquilo que vimos sobre o *sensus communis* – tem que ver com a tese de que o aparecimento é, no fundamental, *transparente* em relação àquilo que há independentemente dele. Estamos a falar da tese de *adequação* e da estrutura correspondente à ideia de adequação.

Não se trata aqui de analisar a raiz desta ideia, a forma como está constituída, os problemas que suscita, etc. O que importa é o efeito que tem *uma vez adoptada como chave* para a estrutura do próprio aparecimento em que damos connosco.

Por uma parte, a ideia de *adequação* (o estatuto que lhe corresponde, o facto de o aparecimento se revestir deste estatuto, a pretensão de verdade que lhe corresponde, etc.) atribui ao acesso um carácter de *acesso adequado* – que acesso, de certo modo, cumpre plenamente a pura e completa mostraçãõ do aparecimento, daquilo a que diz respeito.

Mas, por outro lado, sendo assim, essa perfeição do aparecimento ou do acesso torna-o irrelevante: precisamente porque é *transparente*, a sua interposição não produz qualquer espécie de mudança e o que se tem no aparecimento é exactamente o mesmo que há independentemente dele (quer dizer: também na sua ausência). É essa a tese que está em causa no referido estatuto.

Ou seja: como vimos, a ideia de adequação *retira densidade* ao aparecimento (ao acesso) a que confere transparência (enquanto acesso). A falta de densidade própria do acesso é correlativa da ideia de *transparência* e directamente proporcional a ela.

Mas o ponto que aqui nos interessa especialmente pôr em foco tem que ver com o reverso desta perda de densidade própria do acesso – que é também o resultado de o acesso ser compreendido como perfeitamente transparente em relação àquilo que é independentemente dele. É que isso faz que, ao estar no acontecimento do acesso ou do aparecimento, se está sempre já *para lá* dele: em contacto directo com isso em relação ao qual é transparente (i.e. com aquilo que há independentemente do acesso, com aquilo que há fora dele, na sua ausência).

Este ponto é decisivo porque faz do acontecimento do acesso ou do aparecimento (que é, segundo a própria tese em causa, um entre muitos outros, uma pequena parte da realidade, etc.) ao mesmo tempo algo completamente diferente de uma pequena parte da realidade. É na verdade tão diferente de ser apenas uma pequena parte da realidade que abrange justamente *tudo aquilo a que é contraposto*: de sorte que, vendo bem, é a partir da forma como ele próprio na verdade *abrange* tudo isso a que é contraposto que tem condições para se compreender como sendo apenas uma pequena parte da realidade.⁷⁰

Falámos anteriormente da extraordinária *explosão* que decorre da assunção, por parte do aparecimento e da experiência, do regime de pretensão correspondente ao *sensus communis*. Percebe-se agora que essa explosão está ligada a esta outra que tem que ver com a *assunção global do regime de pretensão correspondente à ideia de adequação e à compreensão do aparecimento como algo transparente em relação àquilo que se passa fora e independentemente dele*.⁷¹

⁷⁰ Em suma: tudo isto produz aquilo que Aristóteles expressa quando escreve no *De anima*, III, 8 (431b21): “*ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα*”.

⁷¹ Como dissemos, os dois elementos de definição do estatuto ou da pretensão de verdade a que aqui nos referimos não são inteiramente coincidentes. A tese de transparência não tem necessariamente de

Esta outra “explosão” é, em certo sentido, a mais decisiva de todas e constitui um factor essencial da forma que o aparecimento e a experiência tomam para nós.

Porque há esta explosão, o aparecimento (e, com ele, a experiência) percebe-se ao mesmo tempo como acompanhando-se a si mesmo *a partir do exterior*, percebendo as condições da sua própria génese – como algo que está perfeitamente a par do que havia antes de si, do que há fora de si, do que haverá depois de si, etc.

Vendo bem, é esta peculiar conformação do estatuto do aparecimento e da experiência que faz que tanto um quanto a outra tenham o carácter de qualquer coisa equivalente à *fita de Möbius*. Também aqui o envolvente acaba por se revelar envolvido e vice-versa, o interior acaba por se revelar exterior – e o exterior interior. Sem esta peculiar propriedade de estatuto, o aparecimento estaria, se assim se pode dizer, *fechado* no próprio curso de si. Com a propriedade em causa, como que dispara para lá de si e adquire a extraordinária dimensão que lhe vem de embarcarmos na sua pretensão de validade.

De resto, é também este aspecto da pretensão de validade que determina a semelhança, que antes assinalámos, entre a própria *vida* e aquilo que caracteriza a *fita de Möbius*.

Como vincámos atrás, a própria vida tem o carácter de uma *fita de Möbius* – é ao mesmo tempo a) algo só de cada um, único, um pequeníssimo recanto do que há e b) algo que envolve e contém em si tudo aquilo que se lhe pode contrapor (esse todo com que é posto em contraste como pequeníssima parte).

Mas, vendo bem, essa peculiar semelhança entre a vida e a *fita de Möbius* radica propriamente nesta componente nuclear da pretensão de validade de que habitualmente se reveste o aparecimento e a experiência em que estamos constituídos. Sem ela, a semelhança com a *fita de Möbius* (e a extraordinária “explosão”, o extraordinário disparo de dimensões que, como vimos, lhe estão associados) desapareceria.

passar pela presença de outros sujeitos e, por outro lado, também é possível que o reconhecimento de outros pontos de vista e a constituição de algo correspondente ao que está em jogo no conceito de *sensus communis* não passe necessariamente pela tese de que há algo completamente independente do acesso ou do aparecimento que se tem e que se acha adequadamente captado nesse acesso ou aparecimento. Acontece é que, na forma como habitualmente está constituído o campo de aparecimento em que nos temos e a experiência que se faz em nós, domina um estatuto (sc. uma pretensão de validade) marcado pela convergência desses dois aspectos.

A nossa como *uma* modalidade de experiência entre muitas outras modalidades de experiência possíveis – Como a experiência que temos é sempre já uma *experiência do campo perceptivo, uma experiência do campo de familiaridade* e uma experiência do exterior do campo de familiaridade

Vistos estes aspectos de variação da experiência, devemos sublinhar uma vez mais que uma consideração isolada de cada um deles, tal como a que fizemos, pode fazer perder de vista o seu carácter como que “*interactivo*”.

Quer dizer: por um lado, cada um dos aspectos que vimos tem a configuração que se procurou desenhar; mas, por outro lado, a interacção dos aspectos entre si faz que eles se “moldem”, por assim dizer, uns aos outros.

Assim, uma análise mais circunstanciada deveria seguir detidamente a) *como é que os diferentes aspectos referido se cruzam entre si* (como é que um determinado alfabeto de determinações, com um determinado teor, com um cardinal x ou y , etc., se relaciona com o desdobramento da experiência em planos; como é que a organização da multiplicidade das determinações, com uma determinada forma, se relaciona com as pressões que estão de cada vez em causa e quais são elas; como é que a circunstância de a experiência ser experiência de factos, de significados ou ser mista se relaciona com ela ter o carácter de ser uma experiência do *sensus proprius* ou do *sensus communis*, etc.); b) *como é que os diferentes aspectos se cruzam numa totalidade* (i.e., como é que se relacionam entre todos e que forma complexa adquire a interacção e a influência de *todos* os aspectos, qual a relação de forças entre todos eles, etc.).

Tudo isto abre a perspectiva para perceber melhor dois aspectos fundamentais.

O primeiro tem que ver com aquilo que podemos descrever como o efeito complexo destas diversas variáveis.

Aquilo que acabamos de descrever equivale a um complexo sistema de dependência em relação a múltiplos factores. O tipo de aparecimento e a experiência com que estamos familiarizados dependem simultaneamente de *todos* os factores referidos – quer dizer, de uma determinada conformação de todos os factores referidos.

Assim também, o aparecimento com que estamos familiarizados e a experiência de que costumamos ter noção só têm lugar se cada um (quer dizer: se *todos*) os factores que referimos estiverem “sintonizados” de um determinado modo.

Para que o aparecimento – e a experiência – passem a ter uma conformação significativamente diferente, basta haver alterações significativas em relação a *cada uma* das variáveis. De sorte que mesmo só em relação a uma delas (quer dizer: mesmo só por via da variação de *uma* delas) são possíveis muito diversas conformações do que aparece e da experiência que se tem.

Isso significa, enfim, que o modo de aparecimento e a modalidade de experiência com que estamos familiarizados não são os únicos possíveis mas são apenas uma modalidade de aparecimento e uma modalidade de experiência entre *muitas* outras possíveis. Também podemos exprimir isto dizendo que o tipo de aparecimento e o tipo de experiência com que estamos familiarizados correspondem como que *a um ponto de vista entre muitos outros pontos de vista possíveis* – e ao dizermos isto estamos a utilizar o conceito de “ponto de vista” de tal modo que, em vez de exprimir cada uma das diversas “colocações” por que o nosso olhar pode passar, designa, pelo contrário, a totalidade dessas colocações – como se todas fossem justamente um ponto de vista que consente alternativa: outro modo, muito diferente, de ver as coisas.

Um outro conceito que se presta a expressar bem este estado de coisas é o conceito de *anamorfose*.

Entendemo-lo aqui no sentido em que designa *uma imagem ou uma figura que só é reconhecível a partir de um dado ponto de vista* no sentido mais comum do termo (i.e. a partir de uma dada colocação do observador). Com efeito, aquilo que aqui descrevemos equivale a qualquer coisa desta ordem:

Todo o aparecimento e toda a experiência com que temos familiaridade só podem ter lugar a partir de uma determinada *conformação do olhar* (a partir de uma determinada “sintonização” dos vários factores ou das diversas variações a que fizemos referência). E isto de tal modo que o que neste caso faz a “colocação do observador” é *toda* a multiplicidade das variáveis referidas.

Visto este primeiro ponto, podemos transitar para a consideração do segundo.

Poderia acontecer que todo o campo daquilo que nos aparece e da experiência a que temos acesso correspondesse apenas a um ponto de vista *entre muitos outros* mas de tal modo

que a combinação das variáveis fosse exactamente a mesma para todo o campo do que nos aparece (sc. para todo o campo da experiência que tem lugar em nós).

Mas, como acabamos de ver, é justamente isso que não sucede.

O que marca o campo de aparecimento e de experiência em que damos connosco é um vincado fenómeno de *anisotropia*: diferentes componentes desse campo (diferentes regiões dele) têm características diferentes: a modificação da posição dentro do campo traz consigo uma modificação das características do que aparece, da experiência que se tem, etc. E isto de tal modo que a variação aqui em causa tem que ver com as variáveis referidas.

Por outras palavras: quando aqui falamos do facto de o aparecimento ou da experiência com que estamos familiarizados ter algo de correspondente a uma “anamorfose” e resultar de uma certa “sintonização” de cada uma das variáveis que passámos em revista, é preciso ter em conta que, pelo menos no caso de algumas dessas variáveis, tal sintonização *não é simples*, antes corresponde a uma certa “distribuição” dentro da variável em causa.

É disso que se trata quando se fala de *anisotropia de acuidade*, de *anisotropia de subordinação*, de *anisotropia de importância*, da *diferença na composição das unidades colectivas de determinações à medida que se passa do “centro” para a periferia do campo de apresentação*, etc.

Dito de outro modo: pelo menos em larga medida, a combinação de que faz sentido falar é uma *combinação de combinações*.

Não cabe aqui analisar nada disto em pormenor mas importa ver ao menos alguns aspectos mais essenciais.

Em primeiro lugar, o campo de aparecimento está sempre constituído de tal modo que tem no seu centro um *foco de incidência*.

Podemos falar de “foco de incidência” em sentido mais estrito e em sentido mais lato.

Em sentido mais estrito, o foco de incidência cai sobre uma parte de um quadro perceptivo (de tal modo que a mancha perceptiva de que se dispõe *excede* o próprio foco – e este move-se dentro da própria “mancha perceptiva”).

Em sentido mais lato, podemos dizer que o foco do campo de aparecimento e o seu centro é, em regra, um *campo perceptivo* – uma determinada “mancha perceptiva”, ou melhor: aquele campo de realidade a aparecer que de cada vez se acha coberto pelos constantes movimentos do foco perceptivo (que de cada vez explora uma determinada área da realidade).

É verdade que esta descrição tem o seu quê de inexacto, pois também pode acontecer que o foco se desloque para fora da esfera perceptiva. Podemos fazer presentificações, viajar no espaço e no tempo, deixar-nos absorver nas presentificações que fazemos de tal modo que quase esquecemos onde estamos, etc. Mas, por outro lado, sendo assim, nunca desaparece a *situação perceptiva* – i.e. não deixa de acontecer que a própria presentificação está situada num *meio perceptivo*, que nesse sentido continua a constituir *o centro* de todo o campo de aparecimento.

É este fenómeno que temos em vista quando falamos do campo perceptivo como *centro do aparecimento* e dizemos que, em nós, o aparecimento está sempre centrado num campo perceptivo.

Este campo perceptivo pode ser de maiores ou menores dimensões: se estamos fechados numa sala, longe da janela, reduz-se à dimensão da sala; se subimos ao alto de um monte ou a uma torre, toma proporções muito maiores (mesmo que esse ganho de dimensões seja compensado por um conjunto de perdas na forma como acompanhamos as coisas, de tal modo que a maior abrangência se paga com um correspondente aumento do grau de *abreviatura*). Porém, o ponto que aqui importa vincar é que, de todo o modo (independentemente dessa variação), *há sempre qualquer coisa como um campo perceptivo e o campo perceptivo está sempre de algum modo no centro daquilo que se tem apresentado*.

Essa posição central traduz-se precisamente em *privilégio* no que diz respeito à acuidade, no que diz respeito à importância (mesmo que efemeramente o campo perceptivo em que de cada vez se está *presida* de certo modo a tudo o mais), no que diz respeito a nexos de subordinação, etc.

Dito de outro modo: havendo várias componentes de acentuação e perda de acentuação (componentes que põem aquilo que aparece numa posição *tónica* ou, pelo contrário, numa posição mais ou menos *átónica*), o campo perceptivo está ao mesmo tempo marcado por *vários factores de tonicidade* (pelo efeito conjugado de vários factores de tonicidade) – de tal modo que é, se assim se pode dizer, multiplamente acentuado ou multiplamente *tónico*.

Ora, sendo assim, um dos aspectos decisivos da constituição do campo perceptivo é o facto de ter sempre já um carácter empírico.

Não se trata de algo tido na perspectiva da mera *αἴσθησις* ou da mera *μνήμη*. Trata-se sempre de estados-de-coisas-permanentes, compreendidos numa óptica de antecipação (e numa óptica de antecipação possibilitada pela projecção do carácter *regulado* do que aparece

– quer dizer, possibilitada pela projecção de leis, pela constituição de qualquer coisa como uma natureza, etc.). Mesmo que se trate de um campo perceptivo inteiramente novo, logo o primeiro contacto com ele já está marcado por antecipações empíricas, que “vêm de trás” e que o conteúdo perceptivo confirma ou infirma.

Por outro lado, toda a travessia de campos perceptivos está silenciosamente marcada por uma *constante actividade de registo*, votada à identificação de *πολλὰ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος* e à sua conversão em projecções empíricas.

Por uma parte, isso traduz-se na constante *colação* entre os nossos dados e as projecções que já vinham de trás (todo o património empírico já montado em resultado da travessia perceptiva precedente). Mas, por outra parte, traduz-se também na actividade de transferência a) desse património empírico filtrado pelas novas doações (modificado pela forma como elas o confirmam ou infirmam) e b) dos novos dados recolhidos – falamos aqui da transferência mediante a qual tudo isso interfere na continuação e forma o património tido em conta nas *αἰσθήσεις* subsequentes.⁷²

Visto isto, importa agora ter presente que este “centro” do campo de aparecimento nunca o esgota.

Em condições normais, todos os campos perceptivos com que temos contacto estão situados no meio de algo constituído de outra forma: *um campo de familiaridade*.

Se porventura acontece que um campo perceptivo assume funções sem estar situado no meio de um campo de familiaridade já constituído, então sente-se imediatamente a *falta* do campo de familiaridade (o que mostra que a nossa perspectiva excede sempre o campo perceptivo e está sempre já voltada para – e como que sintonizada por – um para-lá do campo perceptivo que é o campo de familiaridade).

Este *excesso* sobre o campo perceptivo tem que ver com dois complexos de fenómenos, intimamente ligados um ao outro mas não idênticos.

⁷² Tocamos aqui um facto importante, que não cabe desenvolver, mas que é de assinalar: ao contrário do que pode parecer, no nosso caso a *retenção* nunca é apenas uma retenção de *αἰσθήματα* mas antes sempre já uma retenção de *ἐμπειρία* e de *αἰσθήματα* em ordem à *ἐμπειρία*. Quer dizer: o que é transferido do momento do tempo T₁ para T₂ e de T₂ para T₃, etc., não é só o conteúdo perceptivo ou um conjunto de *μνημαὶ* mas *um património de ἐμπειρία*.

Por um lado, quaisquer que sejam as suas dimensões, nunca um campo perceptivo aparece como *toda* a realidade, como esgotando aquilo que há. Ou, dito de outro modo, nunca um campo perceptivo aparece como o “mundo”.

Mais: também não acontece que algum campo perceptivo apareça em regime de total neutralidade relativamente a ser igual ao “mundo” ou não. Sucede antes que todos os campos perceptivos costumam aparecer como fontes de uma realidade *mais vasta* (e na verdade muito mais vasta) *tanto no espaço quanto no tempo*.

Por outro lado, nunca o nosso interesse se esgota num campo perceptivo, sem “ligar” a nada mais. Sucede antes que a nossa relação com qualquer campo perceptivo está sempre dominada pela preocupação de *o situar num quadro mais vasto*.

Isso tem que ver com o facto de a nossa vida não caber num único campo perceptivo, ser como que *sobredeterminada* em relação a qualquer campo perceptivo, ter um quadro de interesses – uma tensão de não-indiferença – que ultrapassa cada campo perceptivo, faz de cada campo perceptivo um momento de algo muito mais vasto, etc.

Ora, a pergunta que resulta do que vimos é como está constituído o campo de familiaridade (de que é que é feito, etc.) se não corresponde às percepções que se vão tendo (se se situa *fora* do campo perceptivo que de cada vez se tem).

Em primeiro lugar, importa ter presente que o campo de familiaridade é como que o *resíduo* da travessia perceptiva que foi feita.

Os *percursos perceptivos* realizados no passado (percursos que, em geral, se distinguem por terem explorado mais intensamente certas zonas da realidade) não desaparecem sem deixar rasto: *deixam um resíduo*.

Esse “resíduo” tem a forma de estados-de-coisas-permanentes – resulta de projecções empíricas feitas a partir de percepções passadas e que convertem a realidade testemunhada nas percepções passadas em algo constante – que não se limita a ter “estado lá”, quando foi percebido, antes é visto como “*estando lá*” *agora que não se tem testemunho perceptivo dele, e havendo de “estar lá” depois, mesmo que não seja testemunhado perceptivamente*.

Nesse sentido, ao contrário do que sucede com o campo perceptivo (que é moldado pela forma empírica, mas não resulta exclusivamente da experiência), *o campo de familiaridade tem uma constituição exclusivamente empírica*. O campo de familiaridade “está lá” por força da *ἐμπειρία* – pura e simplesmente não figura num ponto de vista estésico ou mesmo

mnésico, não teria lugar se não fosse a *ἐμπειρία* e deixaria de “estar lá” se a *ἐμπειρία* “fosse abaixo”.

Em virtude do fenómeno de *inserção do campo perceptivo em meios de realidade já perceptivamente explorados*, a forma habitual da presença dos campos perceptivos está decisivamente marcada pelo facto de eles se acharem *rodeados* pela projecção de estados-de-coisas-permanentes correspondentes ao resíduo das percepções passadas.

Estamos numa sala mas sabemos que a porta dá para um corredor, que o corredor dá para um átrio, que o átrio dá para uma escada e assim sucessivamente.

Vendo bem, o campo de familiaridade pode estar presente fundamentalmente de duas formas.

Por um lado, pode estar presente em regime de *presentificação*.

Focamos quase-perceptivamente o corredor, o átrio, a escada, etc. Quase que os estamos a ver – que é como se os estivéssemos a ver.

Esta forma de presença tem as características habituais da presentificação enquanto modalidade de presença temática de um objecto: o foco de incidência tem uma *lotação limitada* e as diferentes componentes do campo de familiaridade são passadas em revista *sucessivamente*.

Por outro lado, o campo de familiaridade não está presente apenas quando é focado, quando se o presentifica expressamente.

Mesmo que não presentifiquemos expressamente nada do campo de familiaridade, ele está presente em co-apresentação inexplicita – ou, para dizer como Husserl, em co-apresentação *horizontal*.

É precisamente por causa desta co-apresentação horizontal inexplicita que o campo perceptivo nunca esgota o mundo.

Dito de outro modo: é por causa desta co-apresentação horizontal inexplicita do campo de familiaridade que *nunca um campo de apresentação nos aparece como uma clareira de algo conhecido no meio de uma total incógnita*. O campo perceptivo está sempre *situado* (é indispensável por mais que ele esteja *situado* num *quadro de familiaridade mais vasto do que ele mesmo* – num quadro de familiaridade relativo ao *que rodeia*: àquilo que encontramos quando saímos de onde estamos, àquilo a que podemos recorrer, etc.).

Não há dúvida de que muitas vezes parecemos completamente absorptos no campo perceptivo em que nos encontramos, sem qualquer relação com o seu exterior. Mas essa absorção – aparentemente total – no campo perceptivo não resulta de uma total ausência de contacto com aquilo que se situa para lá dele.

Na verdade, resulta exactamente do contrário: do facto de o exterior do campo perceptivo – o campo de familiaridade – estar *tão dominado e tão adquirido* que nem precisa de se prestar qualquer atenção a ele.

Quer dizer: uma coisa é *um campo perceptivo completamente fechado em si*, outra coisa é *um campo perceptivo privado de campo de familiaridade* (o que experimentamos quando vamos para um sítio completamente novo: o campo de familiaridade ainda não se acha organizado e estamos mobilizados para o montar), outra coisa ainda é *um campo perceptivo inserido num meio completamente domesticado* (ou que, de todo o modo, produz a impressão de estar completamente domesticado) pela pertença a um campo de familiaridade.

A presença *horizontal* do campo de familiaridade reflecte-se no próprio aspecto imediato do campo perceptivo – para dizer com Kant, é um dos “juízos ocultos” que determinam o teor do próprio campo perceptivo.

E, vendo bem, acontece também nos próprios processos quase perceptivos: quando pensamos no corredor, no átrio, etc., a estrutura da apresentação temática que é a presentificação faz que de cada vez apareça só o corredor, o átrio, etc. Mas, o corredor, o átrio, etc., não aparecem como conteúdos absolutos, desligados, nem como clareiras já determinadas no meio de um campo totalmente incógnito. Sucede antes que *aparecem inexplicitamente situados na co-apresentação puramente horizontal do campo de familiaridade em que se inserem*.

Esta presença permanente do campo de familiaridade é decisiva para a conformação de todo o campo de aparecimento em que damos connosco.

Com efeito, embora o campo perceptivo goze do protagonismo que antes pusemos em relevo (e que faz dele, como dissemos, o *centro* do que nos aparece), a verdade é que esse protagonismo é *efémero*.

Ora, o seu carácter efémero não significa apenas que agora o protagonista é *x*, depois *y*, depois *z* (como se, no momento em que é protagonista, não houvesse nenhum factor de restrição do seu protagonismo). O ponto decisivo está em que *o protagonismo do campo perceptivo está sempre já em relação a algo que o excede*: à organização global num campo de fa-

miliaridade – que é, se assim se pode dizer, o verdadeiro protagonista ou o centro não efémero do campo de aparecimento em que de cada vez damos connosco.

Por outras palavras: o protagonismo do campo perceptivo que de cada vez se nos impõe é um protagonismo *sempre já em trânsito* para algo mais – e o *terminus ad quem* desse trânsito é qualquer coisa como uma organização permanente (uma organização *estável*) a que corresponde um território de realidade com as dimensões e a complexidade necessárias a essa organização permanente.

Tudo isto significa um complexo quadro de relações entre o campo perceptivo, o campo de familiaridade e o resto do campo de aparecimento em que damos connosco.

Por um lado, *o campo perceptivo tem uma presença muito mais nítida e um teor muito mais definido do que o campo de familiaridade*. E, como vimos, isto não é só válido para a presença horizontal ou para a co-apresentação inexplicita do campo de familiaridade: também é válido para a sua presença explícita ou temática, no fenómeno da presentificação.

Por outro lado, *o campo de familiaridade tem uma presença mais nítida e um teor mais definido do que tudo aquilo que se situa para lá dele*.

Acontece que, no que diz respeito a nexos de subordinação e à anisotropia de importância, as relações são mais complexas.

Com efeito, se é verdade que o campo de familiaridade aparece como uma espécie de *periferia* do campo perceptivo, esse protagonismo do campo perceptivo é, como vimos, *transitório* e não impede que, em última análise, o “negócio” do próprio campo perceptivo seja sempre já o campo de familiaridade – i.e. algo muito mais amplo do que o próprio campo perceptivo enquanto tal.

Quer dizer: em certo sentido podemos dizer que o campo de familiaridade tem uma posição *adjectiva* relativamente ao campo perceptivo – mas num outro sentido podemos dizer exactamente o contrário.

Este quadro de complexidade tem que ver com o carácter dinâmico daquilo que preside à organização destas estruturas, enquanto o que preside à organização destas estruturas é absolutamente irreduzível a uma sucessão de campos perceptivos pura e simplesmente *justapostos* uns aos outros.

Contudo, sendo assim, é bastante claro que o resto do campo de apresentação aparece numa posição *subalternizada* relativamente a este núcleo complexo (o núcleo simultaneamen-

te formado pelo campo perceptivo e pelo campo de familiaridade). Tudo o mais tem o carácter de qualquer coisa como um *fundo*, relativamente ao qual este núcleo desempenha funções de *forma*. Da forma complexa que tentámos descrever, a tónica está posta, efemeramente, no campo perceptivo e, de forma mais permanente, no campo de familiaridade.

Algo muito semelhante se verifica também no que diz respeito à *anisotropia de importância*.

Por um lado, há um protagonismo provisório do campo perceptivo (ou, de todo o modo, no foco em sentido mais estrito). É isso que de cada vez faz que se revista – transitoriamente – de uma importância nuclear.

Porém, essa importância nuclear de carácter provisório não coincide necessariamente com o protagonismo – com o maior grau de importância – na ordem permanente. A estrutura do aparecimento em que nos temos é precisamente tal que *a tensão de importância ou a tensão de não-indiferença não está fechada no quadro de “unidades atómicas” de aparecimento* – é uma tensão de maior fôlego ou de maior envergadura, que abrange um grande número de unidades.

É verdade que o que estamos a descrever não envolve uma total coincidência – por exemplo, não é verdade que todo o campo de familiaridade esteja revestido do mesmo nível de importância. Sucede justamente o contrário e os contornos da gradação de importância (do que é *centro* e do que é *periferia* em matéria de importância) não coincidem necessariamente com o contraste entre familiaridade e não-familiaridade (ou com os contrastes entre vários níveis de familiaridade).

No entanto, isso não impede que, *grosso modo*, se possa dizer que *o núcleo de importância costuma situar-se no território do campo de familiaridade* (dentro das suas fronteiras, com as complexas relações entre o campo perceptivo e o seu exterior, com variações do grau de importância entre os diversos sectores do próprio campo de familiaridade, etc.). De tal modo que *a posição periférica do exterior do campo de familiaridade em relação ao campo de familiaridade está também associada a uma global posição periférica do exterior do campo de familiaridade no que diz respeito à tensão de não-indiferença ou ao grau de importância*.

Desenha-se, assim, o que podemos descrever como o *território principal do aparecimento* – e também o território principal da experiência.

A característica fundamental desse território é a sua irreducibilidade aos campos perceptivos que se vão sucedendo como *protagonistas imediatos*.

Nesse sentido, há como que uma ilusão de óptica no reconhecimento da dimensão do aparecimento: na verdade, *ela é muito maior do que tende a parecer*. Com efeito, tende a parecer que o território do aparecimento se reduz aos campos perceptivos actuais.

O que estamos a tentar pôr em evidência é que não é assim: *o quadro do aparecimento tem sempre já uma amplitude muito maior* – e o que está sempre em causa é *a unidade muito mais ampla do campo de familiaridade*, enquanto o campo de familiaridade tem a dimensão proporcionada ao *negócio* mais abrangente da vida.

Numa palavra, o aparecimento é sempre um aparecimento *relativo à vida* (ao *em-causa da vida*).

Ora, isso reflecte-se justamente na estrutura da experiência.

Vimos anteriormente que o contacto com o campo perceptivo tem um carácter tal que está sempre já a recolher elementos para a projecção de estados-de-coisas-permanentes no quadro do campo perceptivo (quer dizer: para a conformação do campo perceptivo como um campo de estados-de-coisas-permanentes). Mas importa ter presente que isso não é tudo.

Na verdade, a travessia perceptiva funciona, permanentemente, como fonte de constituição de *resíduos* na forma de um campo de familiaridade – do campo a que é confiada a função de *situar* os próprios campos perceptivos.

Quer dizer: a travessia perceptiva não tem como *terminus a quo αἰσθήσεις* ou *μνημαὶ* soltas, nem tem como *terminus ad quem αἰσθήσεις* soltas. Caracteriza-se em vez disso por ter como *terminus a quo* um campo de familiaridade já constituído e por ter sempre como *terminus ad quem* a confirmação e o enriquecimento do campo de familiaridade que tem a situar os campos perceptivos por que se vai passando.

Também se pode dizer o seguinte: aquilo a que chamámos a *transferência empírica* (o que é transmitido de um momento de tempo T a um momento de tempo T₁ e de T₁ a T₂, etc.) é fundamentalmente *uma transferência do campo de familiaridade* – uma transferência de todo o território principal do aparecimento.

Em suma: esteja-se ou não ciente disso, a experiência que tem lugar em nós é fundamentalmente a experiência da constituição de um campo de familiaridade (de uma espécie de *clareira para habitação*).

Mas isto não é tudo – e em certo sentido pode até induzir em erro.

Com efeito, isto pode sugerir erradamente que o campo de aparecimento em que damos connosco se reduz ao campo de familiaridade – ao resíduo global da travessia perceptiva de cada vez já feita, convertido num complexo de estados de coisas permanentes.

Ora, essa sugestão é errónea porque o campo de aparecimento não se reduz ao campo de familiaridade, vai sempre já para lá dele, excede-o – e na verdade excede-o a perder de vista.

Para perceber bem como é assim, basta considerar o seguinte complexo de factos.

Por um lado, nunca o próprio campo de familiaridade nos aparece como a totalidade do que há (como o “mundo”) – nem sucede que o campo de familiaridade nos apareça em regime de total neutralidade relativamente a ser a totalidade do que há ou não.

Sucede antes que o próprio campo de familiaridade aparece sempre como *parte* de um quadro de realidade mais amplo – e na verdade muito mais amplo.

Por outro lado, sendo assim, de modo nenhum acontece que o próprio campo de familiaridade nos apareça como uma clareira *desbravada, domesticada*, no meio de uma *completa incógnita* (de algo completamente em aberto, a respeito do qual *absolutamente nada* se sabe – de tal modo que pode ser *o que quer que seja* e ter características de que não se faz a mais pequena ideia).

A questão que se põe é a de saber como pode ser assim.

Os limites do campo de familiaridade parecem ser os limites de tudo aquilo por que alguma vez passou a travessia perceptiva. Mas, se é assim, fica por saber como é que pode acontecer que o campo de familiaridade não apareça como um clareira inscrita maciço de *total incógnita*.

A resposta passa uma vez mais pelo fenómeno com que nos confrontamos neste estudo: o fenómeno da experiência.

Com efeito, *a projecção de estados de coisas permanentes por via da τοῦ ὁμοίου μεταβάσις* não se atém aos limites do campo de familiaridade (não se atém aos limites do território principal do aparecimento, dentro dos quais a projecção empírica, mesmo que não tenha dados para nada do que projecta, tem, ainda assim, algum contacto perceptivo com aquilo a que diz respeito).

O facto fundamental com que aqui estamos a lidar tem que ver com este carácter *ousado*, se assim se pode dizer, da projecção empírica, em virtude do qual não só a) *comporta alguma margem de fixações fora do terreno em que houve alguma doação* mas na verdade b) *se aventura afoitamente pelo exterior do campo de familiaridade* – de tal modo que, se virmos bem, verificamos que *a esmagadora maioria das nossas projecções empíricas se situa justamente no terreno inteiramente desprovido de qualquer doação*.

Quer dizer: a esmagadora maioria do campo de aparecimento a que temos acesso é constituído precisamente por este tipo de projecções empíricas que domesticamos por pura projecção, domínios de realidade que com *dimensões extraordinárias* e que, em matéria de doação, são absolutamente *terra incógnita*.

Se a perspectiva que nós temos sobre o exterior do campo de familiaridade fosse *completamente aberta* e correspondesse efectivamente a uma *admissão de total incógnita* (de total *em aberto*), teríamos de aceitar a possibilidade de, já ao virar da esquina, aonde nunca fomos, haver já algo em tudo radicalmente diferente do que quer que seja que conhecemos – da mesma forma que teríamos de aceitar a possibilidade a) de que o resto da realidade fosse pura e simplesmente a repetição do que conhecemos e também a possibilidade b) de poder muito bem não haver lá *nada*. Isto é: uma perspectiva efectivamente aberta cruzaria em si, num peculiar oxímoro (num olhar dilacerado pelo conflito destas três possibilidades), a possibilidade de ser *tudo radicalmente diferente*, a possibilidade de ser *tudo rigorosamente igual* e a possibilidade de *pura e simplesmente não haver nada*.

Mas, se virmos o que efectivamente se passa connosco na nossa relação com o exterior do campo de familiaridade, verificamos *que não é nada disto*.

Por um lado, há uma firme convicção de haver lá algo.

Por outro lado, esta firme convicção de haver lá algo está acompanhada por uma firme convicção sobre o *teor* do que lá há – mais precisamente, pela convicção que choca com as duas possibilidades que acabámos de citar: a possibilidade de ser tudo radicalmente diferente do que conhecemos a partir do campo de familiaridade e a possibilidade de ser tudo exactamente igual.

Ou seja: a perspectiva que temos sobre o teor daquilo que há no exterior do campo de familiaridade está marcada ao mesmo tempo pelo domínio de duas teses ou determinações fundamentais: a) uma tese que nega a possibilidade de ser tudo radicalmente diferente (quer

dizer, uma decidida tese de *homogeneidade*); e b) uma tese que nega a possibilidade de ser tudo completamente igual (quer dizer, uma decidida tese de *variação*).

Esta formulação pode parecer abstracta e contraditória. Mas, vendo bem, corresponde ao modelo de uma *combinação* dos dois aspectos (a homogeneidade e a variação) numa *determinada relação de forças* entre eles, que se traduz em qualquer coisa deste género: no exterior do campo de familiaridade haverá coisas no espaço e no tempo, com identidade diacrónica – e, de facto, haverá povoações, bosques, campos, montes, vales, rios, lagos, etc. Isso corresponde à tese de *homogeneidade*. Mas não se sabe precisamente *que* coisas no espaço e no tempo, providas de identidade diacrónica, etc. – não se sabe definidamente *que* povoações, *que* bosques, *que* campos, *que* montes, *que* vales, *que* rios, *que* lagos – *com que características e em que distribuição concreta*, etc. Isso corresponde à tese de *variação*.

A partir daqui percebe-se melhor que é que está em causa quando se fala de uma determinada *relação de forças* entre as duas teses: a combinação entre homogeneidade e variação que preenche o exterior do campo de familiaridade está marcada por *uma prevalência da homogeneidade sobre a variação*, por uma *subordinação* desta àquela.

O que caracteriza a relação entre a homogeneidade e a variação é que esta última *se produz no quadro da homogeneidade* – como variação *dentro* da homogeneidade (como variação da homogeneidade).

Dito de outro modo, a variação que está prevista na forma como olhamos para o exterior do campo de familiaridade diz respeito à *especificação* de *géneros* fixados em regime de projecção de homogeneidade – de tal modo que há *homogeneidade* quanto à *forma fundamental de constituição da realidade* em causa e *variação* a respeito das suas *características específicas* e não o inverso.

Mais: vendo bem, na verdade nem sequer faz sentido falar de duas teses, ligadas por um nexo de relação de forças entre elas. De facto, trata-se de uma única tese – *a tese de homogeneidade*.

Com efeito, a *margem de variação* que é projectada para o exterior do campo de familiaridade *é precisamente aquela que se regista no campo de familiaridade* (ou, para ser mais preciso, aquela que se regista na travessia perceptiva).

A travessia perceptiva regista traços comuns que são a base da projecção de homogeneidade (da *τοῦ ὁμοίου μετάβασις*) – as *πολλὰ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος* de que fala Aristóteles. Mas não são só os *traços comuns*, no sentido mais estrito, que constituem ponto de par-

tida da projecção de homogeneidade. Com efeito, o próprio *padrão de variação* registado na travessia perceptiva reflecte uma instância de *πολλὰ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος*, que forma a base de uma projecção.

Em suma: ao mesmo tempo que *servem de base a projecções mais específicas* (a leis de antecipação relativas a estes e àqueles tipos de realidades: a indivíduos, a classes, a géneros, a géneros mais amplos, etc.), as *πολλὰ μνῆμαι* que estão na origem da *ἐμπειρία* constituem um *fundo* de afinidade global entre todas as *αἰσθήσεις* – fundo esse de que faz parte o próprio padrão de variação (enquanto este constitui justamente um dos traços de afinidade global entre todas as *αἰσθήσεις*).

Também podemos exprimir isto dizendo que há um conjunto de determinações que são registadas como *constantes* ou como *invariáveis* em toda a travessia perceptiva – e entre estas constantes ou entre estes elementos invariáveis conta-se também um *padrão de variação*.

Assim, tudo aquilo que de algum modo é registado como traço de afinidade global – ou seja: como constante invariável na travessia perceptiva – entra numa projecção de homogeneidade em relação ao exterior do campo de familiaridade, de sorte que se forma numa lei empírica de homogeneidade entre o campo de familiaridade e o seu exterior. Esta projecção empírica de homogeneidade faz do exterior do campo de familiaridade um campo de homogeneidade com características tais que, mesmo sem nos apercebermos disso, também este exterior está *domesticado* e vemos as coisas como se tivéssemos a seu respeito uma perspectiva *soberrana*.⁷³

Mais ainda: poderia acontecer que fosse assim mas de tal modo que a projecção empírica de homogeneidade sobre o exterior do campo de familiaridade fosse *só até certo ponto*, tivesse limites ou estivesse sujeita a uma qualquer cláusula de “travagem”.

De facto não é assim.

⁷³ É claro que o próprio contraste com o campo de familiaridade faz que aquilo que mais chama a atenção no seu exterior seja o que não sabemos a seu respeito – o desconhecido. Os traços mais comuns como que se apagam, não chamam à atenção, têm o carácter inconspícuo de tudo aquilo que é inerente, que é constante e faz de meio. Mas isso não impede que estejam lá, na forma como olhamos para o exterior do campo de familiaridade – e que na verdade tenham uma posição *subordinante* em relação ao desconhecido e façam deste desconhecido algo muito diferente (muito mais domesticado) do que uma absoluta incógnita.

O que caracteriza a projecção de homogeneidade é, pelo contrário, o facto de *não ter absolutamente nada que a trave* e que, na ausência do que quer que seja que a trave, a desligue ou a limite, *vale em regime de propagação indefinida, estendendo-se de forma perfeitamente infrene pelo exterior do campo de familiaridade*.

Como qualquer outra projecção empírica, também esta tem o seu regime próprio de *confirmação* ou *infirmiação*. Neste caso, a confirmação ou infirmação passa pelo facto de uma parte significativa do desenvolvimento da nossa própria *travessia perceptiva* dizer respeito à aquisição de *αἰσθήσεις* relativas a domínios de realidade com que antes não se tinha qualquer contacto.

Por outras palavras: uma parte significativa das *αἰσθήσεις* que se vão adquirindo corresponde como que a *incursões* no exterior do campo de familiaridade.

Ora, estas incursões em que se “prova” do exterior do campo de familiaridade caracterizam-se precisamente pela forma como em regra *confirmam* a antecipação de homogeneidade – tanto no que diz respeito à antecipação de semelhança, no sentido mais estrito do termo, quanto no que diz respeito à antecipação de um padrão de variação.

Isto produz um extraordinário reforço da evidência de validade da projecção de homogeneidade e faz que tendamos a esquecer a *extraordinária desproporção* entre a exígua *margem do exterior do campo de familiaridade que vem a ser adquirida em toda a nossa travessia perceptiva* e a *amplitude indefinidamente extensa da esfera de aplicação da projecção de homogeneidade*.

Ora, de facto, há essa extraordinária desproporção e, vendo bem, uma radical diferença entre a) o dado que vem confirmar que a projecção de homogeneidade feita em relação àquilo a que diz respeito era uma projecção “certa” e b) a projecção relativa a todo o resto do exterior do campo de familiaridade – que continua a não ter dado nenhum que a apoie e, por isso, está continuamente exposta à possibilidade de ser falsa.

De tudo isto resulta claro que *a esmagadora maioria do que temos apresentado* a) *se situa fora do campo de familiaridade* (e tanto quer dizer, como vimos, fora do território principal do aparecimento e da experiência) e b) *tem um grau de determinação muito inferior àquele que caracteriza esse território* (ou, para sermos mais precisos, tem um nível de acuidade muito inferior, tanto no que diz respeito ao nível de determinação com que se apresenta, quanto no que diz respeito à exigência de determinação a que é sujeito).

Estamos agora em condições de perceber melhor a afirmação de que *o nível de determinação do campo de familiaridade é muito inferior ao nível de determinação do campo perceptivo* mas, por outra parte, *é muito superior ao do exterior do campo de familiaridade*.

É claro que nos dois casos – tanto no do campo de familiaridade, quanto no do seu exterior – o que é apresentado são apenas determinações *genéricas*, muito menos diferenciadas do que aquilo que aparece no campo perceptivo. Mas isso não impede que as determinações que preenchem o exterior do campo de familiaridade sejam muito menos diferenciadas do que as determinações que preenchem o próprio campo de familiaridade.

Sendo assim, nada disto impede que, por outro lado, o complexo de determinações implicado na projecção de homogeneidade que preenche o exterior do campo de familiaridade seja, ainda assim, *bastante rico* – quer dizer, envolva *um grande número de determinações*.

Vale o que dissemos: tudo aquilo que a travessia perceptiva regista como *invariável e constante* é “arrastado” na projecção de homogeneidade entre o campo de familiaridade e o seu exterior e posto a valer como determinação deste exterior.

Ora, para isto acontecer não é necessária nenhuma consciência explícita das determinações em causa, da operação de projecção que está a ter lugar a seu respeito, de que vemos o exterior do campo de familiaridade preenchido com essas determinações, etc.: trata-se de uma operação inteiramente realizada de forma *confusa*, na ausência de qualquer consciência distinta das determinações em questão. E, apesar de tudo, isso de modo nenhum diminui ou enfraquece o carácter absolutamente decidido e a eficácia desta projecção (o facto de vermos segundo ela e de o seu resultado estar sempre já a preencher – e, assim, a domesticar o exterior do campo de familiaridade).

Em suma: tenhamos ou não consciência disso, *o campo de aparecimento em que estamos constituídos tem a forma de um colossal arredondamento ou de uma colossal operação de amostragem*, que toma como base os dados recolhidos na travessia perceptiva (que constituem na verdade uma muito exígua base de amostragem) e os converte em princípios de um reconhecimento global da realidade, com uma amplitude absolutamente desproporcionada relativamente à base de que parte e em que se sustenta. Nos termos e pelo motivos que procurámos pôr em evidência, é a experiência (o fenómeno da projecção empírica) que põe tudo isto de pé.

Neste momento, há que tocar um ponto que não cabe discutir demoradamente mas que é indispensável abordar.

Vimos numa secção anterior que há a possibilidade de o aparecimento em que damos connosco ter uma *constituição transcendental*, de tal modo que todas as suas fixações (todas as suas determinações, todas as suas teses) descendem de um núcleo de *fixação universal*.

Se assim for, isso significa que a própria experiência tem lugar no quadro de qualquer coisa como uma *antecipação transcendental*, em cujo quadro e sob cujo efeito ela própria se move – de tal modo que diz respeito apenas à aquisição de perspectivas *específicas*, sempre já *genericamente* moldadas por este núcleo de fixação transcendental.

Por outro lado, se for assim, isso parece significar que o preenchimento do exterior do campo de familiaridade não resulta de projecções empíricas – na verdade, já está assegurado pelo carácter universal da projecção transcendental.⁷⁴

Isso significa, se não estamos em erro, o seguinte.

Mesmo que, naturalmente, haja uma significativa diferença entre o exterior do campo de familiaridade estar exclusivamente preenchido por projecções empíricas ou ter um fundo

⁷⁴ Não vamos discutir aqui este problema, não só porque não caberia fazê-lo mas também porque na verdade não é indispensável para se estabelecer o fundamental do que aqui está em causa. Com efeito, mesmo que se verifique que o modelo transcendental é que capta bem a forma como está constituído o aparecimento em que damos connosco, isso significa que, independentemente de qualquer experiência, já há um núcleo de determinações a preencher o exterior do campo de familiaridade, mas não impede que, ao mesmo tempo, o exterior do campo de familiaridade também esteja preenchido por uma projecção de homogeneidade como aquela que aqui descrevemos. E é relativamente fácil verificar que de facto, mesmo que o aparecimento tenha uma constituição transcendental, o preenchimento do exterior do campo de familiaridade não está feito apenas por determinações transcendentais mas também por determinações empíricas, resultantes da travessia perceptiva e de uma projecção empírica de homogeneidade com as características que tentámos pôr em evidência. Assim, se considerarmos, por exemplo, as situações postas em cena por Swift, nas *Viagens de Gulliver*, mais propriamente, na primeira e na segunda viagens, verificamos que o que está em causa nessas situações é uma variação do padrão dimensional das realidades no espaço (ou, mais precisamente, uma variação do padrão dimensional de unidades colectivas de determinações). Este padrão dimensional não tem nada de transcendental – depende de doações (do facto de os objectos, as unidades colectivas de determinações, estarem constituídas com um determinado recorte – que consente alternativas, como justamente sucede em Lilliput e Brobdingnag). Mas, por outro lado, o que é claramente mostrado quando Gulliver chega a Lilliput ou Brobdingnag é que o padrão dimensional registado como invariável ou constante na travessia perceptiva é integrado na projecção de homogeneidade. De sorte que, mesmo que não tenhamos qualquer consciência disso, no momento em que entramos em contacto com Lilliput ou Brobdingnag há a surpresa resultante do choque entre a antecipação do padrão dimensional que está inexplicitamente posto a valer para tudo e o nosso padrão dimensional que reina, respectivamente, em Lilliput e Brobdingnag. E o mesmo se pode verificar a respeito de outras determinações empíricas.

de preenchimento transcendental, o resultado que, em última análise, advém, em qualquer destes casos, é *em grande parte idêntico*, porque, de todo o modo, a haver um preenchimento transcendental, ele está acompanhado por uma espessa camada de determinações resultantes de projecção empírica. De sorte que, mesmo nessas condições, vale exactamente o que dissemos: o que quer que seja que a travessia perceptiva registe como *constante* ou *invariável* é *automaticamente integrado no património de determinações e teses que a projecção de homogeneidade põe a valer para o exterior do campo de familiaridade*.

Visto isto, estamos agora em condições de perceber melhor como à diferença relativa ao nível de determinação do que aparece se vêm juntar outras diferenças relevantes: o exterior do campo de familiaridade não é só incomparavelmente menos definido ou incomparavelmente mais confuso do que o campo de familiaridade – na verdade está numa posição globalmente *subordinada* a ele.

Em certo sentido, o *exterior* do campo de familiaridade tem o carácter de um *fundo* (como que de um cenário ou de um último plano) que ajuda a determinar a forma relativamente à qual serve de fundo mas de tal modo que se esgota nessa função de apoio. Trata-se de uma *periferia* (de uma periferia esmagadoramente mais ampla do que o território principal do aparecimento, relativamente ao qual ocupa essa posição periférica mas que o carácter *centrado* da óptica que nos domina põe longe e numa relação de forças com o centro do aparecimento que é a inversa das respectivas dimensões).

Por outro lado, tudo isto mostra também que a subalternização do exterior do campo de familiaridade não passa apenas pelo nexo de subordinação em virtude do qual tudo o que o rodeia tem um carácter como que adjectivo em relação ao campo de familiaridade.

De facto, *este nexo de subalternização está associado a um nexo de diminuição da importância*.

Como vimos, nada impede que o próprio campo de familiaridade esteja organizado numa multiplicidade de planos de maior e menor importância.

Mas, sendo assim, o contraste entre o campo de familiaridade e o exterior (sc. o campo de homogeneidade que o rodeia) é também *um contraste quanto ao nível de importância: o exterior do campo de familiaridade tem em regra índices de importância mais fracos do que aqueles que afectam mesmo os sectores menos relevantes do campo de familiaridade*.

Naturalmente que há aqui qualquer coisa como um *decrecendo*, com fronteiras cada vez menos vincadas e com progressivo esbatimento dos contrastes à medida que a tensão de

relevância se vai aproximando dos níveis ínfimos. Mas isso não impede que, mesmo assim, a *falta de relevância* e o *apagamento* seja mais acentuado e mais maciço no exterior do campo de familiaridade do que dentro das suas fronteiras.

Em certo sentido, pode-se inclusivamente dizer que uma das principais fontes da relevância do exterior do campo de familiaridade é o carácter “*dinâmico*” da relação com ele – a *instabilidade das fronteiras* entre os dois domínios.

Explicuem-nos melhor sobre este ponto.

Vimos que a relação com o campo perceptivo tem um carácter dinâmico – trata-se de uma *travessia* (o que antes era centro deixa de o ser, o foco perceptivo passa a estar ocupado por um outro campo de realidade, etc.).

A constituição do próprio campo de familiaridade passa por este fenómeno – quer dizer: a) o campo de familiaridade resulta dele (não haveria diferença entre o campo perceptivo e o campo de familiaridade se não estivessemos sujeitos a esta peculiar *mobilidade*) e b) o campo de familiaridade está organizado *em função* desta mobilidade – em permanente antecipação dela e da travessia que lhe corresponde.

Mas, por outro lado, mesmo que o campo de familiaridade tenha que ver com um fenómeno de relativa *sedentariedade* do olhar, que se fixa num território, não está excluída (mas de facto sempre prevista, por antecipação empírica) a possibilidade de sair do campo de familiaridade e de entrar em contacto com o seu exterior.

Isso pode acontecer por diversas razões, entre as quais se encontram aquelas que têm que ver com o *interesse* (com a tensão de não-indiferença) e com a possibilidade de aquilo de que se precisa ficar justamente no exterior do campo de familiaridade (de tal modo que está constituído em *campo de familiaridade possível*).

Ora, é esta *potencialidade* do exterior do campo de familiaridade – o facto de aquilo que se situa nele poder vir a entrar no território principal do aparecimento ou a converter-se em parte do território principal do aparecimento que lhe confere, ainda assim, um potencial de importância. O exterior do campo de familiaridade teria ainda menos relevo se não houvesse este *jogo de possibilidades* – esta tensão da *permuta possível* no que diz respeito às funções que pode vir a desempenhar na vida.

Tudo isto leva-nos, enfim, a um ponto que ainda falta considerar e que diz respeito à constituição da experiência e ao nexos entre a experiência (a experiência que constantemente

se está a fazer, a experiência que constantemente se está a urdir) e estes diversos factores do horizonte de aparecimento em que damos connosco.

Observámos anteriormente que, tal como tem lugar em nós a travessia perceptiva, toma a forma da experiência e desenvolve uma permanente actividade de colação empírica (i.e. de colação relativa à constituição da *ἐμπειρία*, de colação relativa à *tessitura* empírica).

Num primeiro passo, referimos que essa colação tem que ver com uma permanente recolha de dados relativos ao campo perceptivo, ao confronto entre esses dados e as antecipações empíricas que já os precediam (as antecipações empíricas *a montante*), à sua confirmação ou infirmação e à obtenção daquilo que se pode descrever como as projecções empíricas a jusante das percepções em causa – tudo isto no que diz respeito ao campo perceptivo de que de cada vez se trata.

Num segundo passo, procurámos pôr evidência que esta contínua actividade de recolha e preparação de projecções empíricas não se cinge ao campo perceptivo; sucede em vez disso que a travessia perceptiva está continuamente envolvida no trabalho de entretencimento das projecções empíricas relativas ao campo de familiaridade, de tal modo que funciona ao mesmo tempo como *terminus ad quem* e *terminus a quo* dessa urdidura.

Mas o que agora ganha contornos relativamente nítidos é que *algo de equivalente se passa também em relação ao próprio exterior do campo de familiaridade e à projecção de homogeneidade*.

Sem que tenhamos consciência disso, a *ἐμπειρία* está permanentemente *a processar o registo do que é absolutamente constante ou invariável* na travessia perceptiva e a produzir a sua obra de *corroboração ou transfiguração da projecção de homogeneidade que tem por base esse registo*.

O conceito mais comum de “experiência” e a miopia de que padece em relação àquilo que efectivamente constitui a experiência fazem que associemos o fenómeno da experiência a) a algo de mais ou menos imediato, próximo e b) a algo mais ou menos avulso. Mas o que aqui se desenha é justamente que não é assim.

Por um lado, a experiência que tem lugar em nós não é apenas relativa ao mais imediato: como acabamos de ver, *a sua área estende-se ao mais longínquo*.

Por outro lado, a experiência que tem lugar em nós também não é apenas relativa a aspectos avulsos: na forma que acabamos de tentar pôr em foco tem, pelo contrário – e tem permanentemente –, *um carácter total*.

É por isso que a referência aos três registos em que se articula o campo do aparecimento (o *campo perceptivo*, o *campo de familiaridade* e o *exterior do campo de familiaridade*) não desenha apenas o enquadramento da experiência, tal como tem lugar em nós (não desenha apenas a morfologia do *meio* em que tem lugar, etc.).

De facto, é muito mais do que isso: *a experiência que temos é sempre simultaneamente uma experiência do campo perceptivo, uma experiência do campo de familiaridade e uma experiência do exterior do campo de familiaridade – e nunca é experiência de menos do que isso*.

Isto tem que ver, aliás, com o fenómeno fundamental que está no centro da nossa investigação: a experiência tem em nós um carácter tal que é sempre experiência *da vida*.

É isso que está aqui em causa.

Por um lado, a experiência é sempre *experiência da totalidade assim constituída* (do campo perceptivo, do campo de familiaridade e do exterior do campo de familiaridade, sustentando entre si os nexos ou a articulação que procurámos pôr em evidência).

Por outro lado, a totalidade assim constituída (do campo perceptivo, do campo de familiaridade e do exterior do campo de familiaridade, sustentando entre si os nexos ou a articulação que procurámos pôr em evidência) é a forma daquilo a que chamamos vida – ou, como veremos no seguimento, um dos aspectos fundamentais que caracteriza a forma daquilo a que chamamos *vida*.

Por distração, podemos – e, na verdade, até tendemos a – deixar despercebido este aspecto e a compreender o horizonte do aparecimento e o campo da experiência com que estamos em contacto a) como se não tivesse dimensões tão amplas como aquilo que procurámos mostrar e b) como se fosse *homogéneo*.

Mas, vendo bem, o campo de aparecimento com que lidamos tem sempre a *extraordinária amplitude* que procurámos vincar – e a própria experiência tem sempre – tem em cada momento – a amplitude *total* que dissemos.

A própria vida tem essa amplitude.

Por outro lado, o que caracteriza esta imensa multiplicidade é o estar articulada da forma que tentámos descrever – e tanto quer dizer ao mesmo tempo: o facto de estar constituída como uma multiplicidade centrada. O campo de aparecimento tem em nós a forma de uma *multiplicidade centrada*; a experiência tem a forma de uma *multiplicidade centrada*.

A própria vida tem a forma de uma *multiplicidade centrada*.

Ou, para sermos mais precisos, *o aparecimento, a experiência e a vida têm a forma do complexo centramento* que passa ao mesmo tempo a) *pelo centramento transitório no campo perceptivo* e b) *pelo centramento permanente no campo de familiaridade*, que constitui, como dissemos, o território principal (do aparecimento, da experiência e da vida). Tudo isto de tal modo que o núcleo assim constituído (o núcleo do campo perceptivo e do campo de familiaridade) é *o núcleo de uma periferia indefinidamente extensa*, preenchida por determinações correspondentes a uma global projecção de homogeneidade.

Com isto, fica mais nitidamente desenhado aquilo que tínhamos em vista quando se dizia a) que o aparecimento e a experiência com que estamos familiarizados correspondem a um ponto de vista (a uma conformação do aparecimento e da experiência entre muitas outras possíveis, a qualquer coisa como uma *anamorfose*) e b) que esse ponto de vista (essa conformação particular, essa *anamorfose*) também passa por uma determinada articulação entre os vários sectores do campo de aparecimento ou do campo de experiência para que estamos abertos.

Ao referir este último ponto, dissemos que a *combinação específica* a que corresponde o aparecimento e a experiência que nós temos não passa apenas por uma determinada *sintonização* dos diversos factores que passámos em revista mas também pelo facto de a sintonização dos diferentes factores (acuidade, grau de confusão, nexos de subordinação, importância, etc.) *mudar consoante os sectores do campo de aparecimento e de experiência com que estamos em contacto* – o qual está marcado por uma multiplicidade de *anisotropias* sobrepostas, que também fazem a sua especificidade (quer dizer, também correspondem a uma forma peculiar de *combinação* – como dissemos, a uma combinação *de combinações*).

Assim, a organização do campo de aparecimento num campo perceptivo, num campo de familiaridade e num exterior do campo de familiaridade, com estas características – esta peculiar forma a) de articulação ou segmentação do campo global do aparecimento e da experiência e b) de nexo entre os segmentos assim constituídos – representa uma combinação entre

outras possíveis (a que corresponderiam quadros de aparecimento e de experiência muito significativamente diferentes daquele com que estamos familiarizados).

Acontece que estamos tão profundamente habituados a esta peculiar forma de organização do aparecimento e da experiência (tão dominados por ela e pelo que nos parece ter de *óbvia*) e estamos ao mesmo tempo tão distraídos em relação àquilo que a constitui (tão inadvertidos relativamente aos diversos factores que a compõem) que não nos apercebemos do que tem de *contingente* e de *passível de alternativa*. Ora, de facto, como procurámos pôr em evidência, trata-se de uma forma *muito particular* de aparecimento e de experiência, que em muitos aspectos consente muitas alternativas.

SEGUNDA PARTE

§30

A tentativa de remontar à origem da morfologia e da sintaxe da experiência como tentativa condenada – A morfologia de toda a experiência dá lugar a uma sintaxe de toda a experiência

O nosso próximo passo deve procurar aprofundar o complexo de *elementos fixos* que intervêm, de forma decisiva, na conformação da experiência da vida. Mas, antes de avançarmos, há que fazer algumas precisões sobre a natureza daquilo que procurámos pôr em evidência.

Para um olhar menos atento, as tentativas de descrição ou análise que levámos a cabo nas secções anteriores podem prestar-se a ser confundidas com um levantamento da *origem da experiência*. Ora, devemos sublinhar que não se trata aqui de realizar nenhum levantamento dessa ordem – que a perspectiva que procuramos desenvolver nada tem de *genética*.

É certo que o que está em curso é a identificação dos elementos que desempenham um papel significativo na constituição da experiência da vida (se assim se pode dizer, a sua *morfologia* e a sua *sintaxe*). Porém, isso não significa de modo nenhum que nos debrucemos sobre a questão da respectiva origem desses elementos.

Se, por um lado, o que aqui está em curso é a identificação de um conjunto de estruturas que marcam a experiência da vida (cuja consideração é, por isso, indispensável se se procurar compreender como é que ela está constituída), por outro lado não procuramos de modo nenhum determinar *de onde vêm estas estruturas* (como emergem a partir da sua ausência, o que as edifica, se se constituem todas ao mesmo tempo ou se há precedência de umas em relação às outras, etc.).

O que pretendemos vincar é justamente que, onde damos connosco, *estamos sempre já para cá dessas estruturas* – a jusante delas, sob o seu efeito, etc.

Por outras palavras: o que caracteriza a posição em que nos encontramos ou a perspectiva que nós temos é o facto de não se tratar de uma perspectiva neutra, de um puro espectador cognitivo, em posição de assistir (na óptica soberana de um puro espectador cognitivo) à sua própria génese – de tal modo que acompanha adequadamente, sem qualquer impedimento ou distração, as etapas do desenvolvimento que acabou por levar à perspectiva em que se acha.

O que se passa é algo muito diferente.

O próprio olhar que realiza o inquérito aqui em causa está irreversivelmente cunhado pelas estruturas que tentamos pôr em relevo – *tem-nas sempre já instaladas em si e vê sempre já segundo elas*. De onde resulta que qualquer tentativa de remontar à respectiva ausência e de reconstituir o que havia antes do seu advento está irremediavelmente condenada.

Por um lado, o olhar que realiza o inquérito está condenado a ilusões de óptica, se não se der conta disso (i.e., se não der conta de como projecta tacitamente, na reconstituição das etapas mais elementares da escala de desenvolvimento de perspectivas, os modos de olhar resultantes daquilo que, nessa escala, oculta posições mais cimeiras). De sorte que, na reconstituição do “menos” já põe, inadvertidamente, o “mais”.

Vimos este ponto ao analisar em que medida temos ou não temos acesso a um ponto de vista puramente estésico ou puramente mnésico. E o que importa vincar aqui é que exactamente o mesmo se aplica, *mutatis mutandis*, às estruturas que agora estamos a considerar e ao que poderá ter estado na sua origem.

Por outro lado, se se apercebe destas dificuldades, o olhar que realiza o inquérito está condenado a não tentar montar nenhuma reconstituição genética, a perceber que o plano em que se encontra pode muito bem ter um “antes” e um “para lá de si”, mas que o próprio olhar em causa está privado de qualquer efectivo acesso a esse “antes de si” ou “para lá de si” que teria de estar em causa numa perspectiva genética.

Assim, pode dizer-se que não procuramos aqui averiguar que “experiência” – que travessia de perspectiva – leva, na sua origem, ao quadro de “experiência da vida” que aqui tentamos descrever; não procuramos aqui determinar que saltos ou discontinuidades são galgados nesse processo – que caminho leva do “zero” até àquilo que aqui procuramos pôr em foco.

Tocamos o que se pode descrever como um quadro – um quadro de morfologia e sintaxe da experiência da vida – que se caracteriza por estar “sempre já cá”.

Até onde remonta o nosso contacto com aquilo que pertence à esfera em que damos connosco, todo o horizonte já está marcado pela presença desses elementos (estruturados deste modo, determinados por esta composição, etc.). Nesse sentido, pode-se falar de qualquer coisa como um “*sempre já*” *fáctico* – e, nesse sentido, de um “*a priori*” *fáctico*.

Quer dizer: desde o seu começo que o curso da experiência da vida (i.e., todo o curso da vida, enquanto tem sempre a forma de uma experiência da vida) se move neste quadro – no quadro resultante da conjugação dos elementos que aqui procuramos pôr em foco. É nesse sentido que falamos de um “*a priori*”.

Mas, por outro lado, falamos desse *a priori* apenas no sentido de todas as nossas perspectivas se situarem sempre já a jusante da interposição destes elementos estruturais: num território já cunhado por eles.

Não podemos excluir a) que o quadro que assim procuramos identificar e descrever tenha a sua origem num processo de aquisição de perspectiva, b) que esse processo também possua o carácter de uma travessia e que, por isso, c) numa acepção muito lata, também possa ser qualificado como “*experiência*”.

Pelas razões que dissemos, não estamos em condições de reconstituir nada disso de forma adequada. Nesse sentido, mesmo que expressão possa parecer contraditória, falamos de um “*a priori fáctico*” (de uma forma peculiar de *a priori*, que tem esse carácter precisamente por causa da finitude da nossa perspectiva).

Feita esta advertência, estamos agora em condições de avançar para a consideração dos outros aspectos que é indispensável ter em atenção se se quer compreender minimamente como se acha constituída a experiência da vida.

O que acabamos de ver nas secções anteriores tem um carácter meramente preliminar e não faz mais do que “*levantar uma ponta do véu*”. Contudo – se o propósito é tentar perceber um pouco melhor como está constituído em nós o fenómeno da experiência ou como *toda a experiência que temos é sempre já, de facto, experiência da vida* –, apesar de tudo o que tem de sumário e incompleto, o que acabamos de ver aponta já a direcção a seguir.

Um dos aspectos que ficam claramente desenhados a partir do que se viu é precisamente o facto de a experiência se definir sempre por um *complexo de elementos* (como os diversos aspectos que sucessivamente considerámos no capítulo anterior) que *conjuntamente fixam o modo como a experiência se produz e aquilo que dela resulta* – *aquilo de que a experiência é experiência ou o que aparece na experiência*.

Foi esse, antes do mais, o sentido das análises a que procedemos nas secções anteriores: mesmo que toda a experiência tenha sempre, enquanto experiência, as características que procurámos pôr em evidência na primeira parte, *ela pode ser coisas muito diferentes consoante aquilo que se passa com os diferentes aspectos* que passámos em revista.

Assim, *as múltiplas diferentes experiências possíveis diferem quanto à sua amplitude mas definem-se sempre por uma determinada amplitude; contrastam quanto ao alfabeto de determinações a que recorrem mas definem-se sempre por envolver um determinado alfabeto de determinações; podem envolver só coordenação ou também subordinação – e diferentes formas de subordinação – mas definem-se sempre também por ter uma determinada conformação quanto à relação de coordenação e/ou de subordinação das suas determinações, etc.*

Quer dizer: tudo o que dissemos, mesmo que esteja focado na chamada de atenção para a *variabilidade* – i.e., mesmo que a sua principal preocupação tenha sido chamar a atenção para o facto de a) *haver muito diversas experiências possíveis*, de b) *o contraste entre elas passar por diversas frentes de diferenças* e de c) *em cada frente dessas* (i.e., para cada variável) *haver uma multiplicidade de conformações* –, aponta ao mesmo tempo para qualquer coisa como *uma constância de elementos* em referência à qual se situa a variação.

Na verdade, os passos que demos até agora admitem que se fale de algo como *uma morfologia de toda a experiência*.

Por “*morfologia de toda a experiência*” entende-se *a multiplicidade destes factores que conjuntamente moldam toda a experiência* – que moldam *cada* experiência – e que são, por assim dizer, *inerentes à sua constituição*. Isto de tal modo que é justamente *o diferente preenchimento ou a diferente modulação – a diferente contracção – de cada um destes factores fixos e inerentes que produz as variações* de que se falou (e, nessa medida, produz as várias conformações que a experiência pode assumir).

Ora, é este *quadro morfológico de factores constantes e de variação na determinação deles* – enquanto cada um tem de estar presente (e tem de estar presente com um determinado valor, com uma determinada *fixação de si*, etc.) mas pode precisamente variar quanto à fixação (quanto ao “valor”) que concretamente assume – que se trata de tentar perceber um pouco melhor na continuação.

Tratar-se-á, em suma, de aperfeiçoar o levantamento desta morfologia, tanto no que diz respeito a) *a uma identificação, tão completa quanto possível, dos factores constantes que têm relevo na conformação da experiência*, quanto no que diz respeito b) *a uma identificação,*

tão completa quanto possível, dos “valores” (ou das diferentes conformações) que cada uma delas pode assumir, quanto, por fim, c) no que diz respeito a uma determinação das características próprias da forma da experiência em que habitualmente nos achamos “embarcados”.

Ora, aquilo que se verá melhor na continuação é que esta morfologia de constantes e variáveis da constituição da experiência dá lugar a qualquer coisa como uma “*sintaxe*” – uma *sintaxe* que diz respeito *ao modo como estas diferentes componentes morfológicas se articulam entre si* (i.e., *ao modo como estas diferentes componentes convergem na composição da experiência*).

E isto de tal maneira que, para compreender de maneira mais eficaz o fenómeno da experiência ou como a experiência que temos é sempre já, de facto, experiência da vida, não interessa apenas um levantamento tanto do que é *constante*, quanto do que é *variável*. De facto, para se atingir esse propósito é necessário também um exame cuidadoso da *forma de articulação* entre os diferentes elementos morfológicos que caracterizam a forma de experiência que nos é própria.

Como dissemos, o levantamento preliminar feito nas secções anteriores já põe na pista de alguns aspectos fundamentais. Trata-se agora de os *aprofundar* e, ao mesmo tempo, de os *completar*, para obter um “retrato” tão fiel quanto possível *do que faz* a experiência – tanto em geral quanto no nosso caso – e *do que está em causa nela*.

§31

Aquilo que aparece sob a pressão de *satisfazer* a tensão de não-indiferença que o perpassa – A estrutura de complexidade do aparecer: *algo-a-aparecer-a-algo* – A focagem da *componente testemunhal*

Viu-se anteriormente que *o acontecimento do aparecimento não é um acontecimento isento de pressão*. Um aparecimento isento de pressão estaria marcado por uma *total indiferença* em relação ao que quer que fosse que se passasse no próprio aparecimento. Porém, o que acontece connosco está nos antípodas disso.

Por um lado, *há pressão* – i.e., há algo muito diverso de total indiferença *em relação ao próprio aparecimento*. E há pressão a) quanto a haver aparecimento (quanto à continuação

do próprio aparecimento) e b) quanto ao teor do aparecimento (quanto a haver ou não aparecimento *disto e daquilo, para que tenha este e aquele teor e não um outro, etc.*).

O terreno em que nos movemos é, para o dizer muito sumariamente, um terreno de *aparecimento com programa*.

O que vemos é que o aparecimento está perpassado por esse *programa*, por uma *tensão de não-indiferença* (pela *tensão de não-indiferença que corresponde a esse programa*). Neste sentido, *tudo o que aparece vem tomar lugar no terreno dessa pressão de não-indiferença* (vem responder a ela, é visto à luz dela, etc.).

Isso significa que o teor do que aparece está posto sob essa pressão, chamado a dar-lhe cumprimento. Quer dizer: *aquilo que aparece está sob a pressão de satisfazer a tensão de não-indiferença que o perpassa*, de tal modo que, como aparecer (e como aparecer com este e aquele teor, etc.), a satisfaz ou não – e a satisfaz *deste ou daquele modo, neste ou naquele grau, etc.*).

Por outras palavras: no nosso caso, *em vez de ser apenas aparecimento*, o aparecimento é como que o “*lugar*” de encontro entre, por um lado, *a petição de que a tensão de não-indiferença é portadora* e, por outro, *aquilo que se oferece a ela* (o que aparece, enquanto o que aparece é *isso com que a petição se defronta, etc.*).

Daqui decorre que *a determinação do que aparece não é pura e simplesmente a do seu próprio teor* mas antes *aquela que decorre do modo como o teor do que aparece corresponde ou não à pressão de não-indiferença que sobre ele recai* (à pressão em cujo contexto – em cujo “domínio”, sobre cujo “império”, etc. – aparece).

Podemos exprimir tudo isto dizendo que *o campo de aparecimento em que nos achamos tem a forma de um encaminhamento* (de um *a-caminho, etc.*).

Não se trata de um “aparecer” que se esgota em si mesmo. Sucede, em vez disso, que o próprio “aparecer” tem em si mesmo a forma de uma *demanda* ou de um *empreendimento*, no qual *está em causa alcançar algo*. É isso que quer dizer a noção de “não-indiferença” que aqui trazemos.

O que isto quer dizer é que *estamos constituídos no modo de uma pressão de indagação*, de uma tensão de requerimento, de *procura* – ou, como também podemos dizer, estamos constituídos perante o que aparece na forma de uma *petição*. E, na verdade, justamente na for-

ma de uma petição que sempre ainda o é e está *aquém de ser plenamente satisfeita* (está sempre em tensão para a obtenção de “resposta”, etc.).

Neste sentido, interessa determinar, no que aparece, *se ou de que forma* o que aparece providencia a resposta para a petição (ou o complexo de petições) em que estamos constituídos – mas precisamente de tal modo que o que aparece se dá sempre num território conformado por essa petição e tem como determinação fundamental o papel que desempenha em relação a essa petição (ou a esse complexo de petições) que nos domina.

É isso que faz que o terreno da experiência seja *tudo menos um terreno de mero registo de ocorrências* (sc. de projecções feitas a partir de um registo de ocorrências). Em vez disso, no nosso caso, o registo de dados e a projecção de estados-de-coisas – que, como vimos, constituem a experiência – *têm lugar no meio de qualquer coisa como um encaminhamento* (um empreendimento, uma demanda, uma petição, etc.).

Mais: acontece que o registo de dados e a projecção de estados-de-coisas-permanentes tem lugar *como momentos desse encaminhamento ou dessa demanda* – i.e., tem lugar como algo *em que o que está efectivamente em causa é um encaminhamento ou uma demanda* (i.e., o cumprimento do programa de não-neutralidade ou não-indiferença em que se está embarcado).

Sendo assim, o problema que se põe é o problema de saber *que tensão de não-indiferença ou de não-neutralidade* (que *modalidade* de pressão, que encaminhamento ou empreendimento) *domina o campo de aparecimento em que damos connosco*.

Ora, o que vimos até agora ainda não é suficiente para resolver este problema – nem no que diz respeito *ao modo como está constituída a tensão quesitiva* (cuja força se faz sentir), nem no que diz respeito *ao seu teor* (à orientação que tem ou à direcção que leva). O que vimos na secção anterior é que *a tensão pode adquirir várias formas*: pode ser meramente cognitiva, pode ter um carácter prático, etc. Por outro lado, o que vimos corresponde apenas a uma exploração preliminar – que permite detectar o problema mas ainda fica muito longe de esclarecer *qual a conformação concreta da própria tensão de não-neutralidade ou não-indiferença que há em nós*, enquanto *a própria tensão de não-neutralidade ou não-indiferença assume um papel decisivo no aparecimento em que nos temos*.

Para tornar um pouco mais claro o quadro de problemas que aqui se esboça, há que focar algumas particularidades estruturais do aparecimento em que damos connosco. Trata-se de propriedades que, à primeira vista, pouco ou nada parecem ter que ver com a questão da

não-indiferença. Mas uma análise mais detida revelará que não é esse o caso – e que, de facto, estas propriedades constituem a *chave* para se compreender a tensão de não-indiferença em que estamos embarcados e a forma do aparecimento em que nos temos.

As particularidades estruturais que importa focar têm que ver com um dos aspectos em virtude dos quais *o aparecer* – tal como tem lugar em nós e tal como o conseguimos conceber – *é intrinsecamente complexo*.

Com efeito, vendo bem, por mais simples que seja (por mais reduzida que seja a sua amplitude), *todo o aparecer requer dois momentos internos, implicados um no outro*: por um lado, *algo que aparece* e, por outro, *algo a que aparece o que aparece*. Isto é: o momento “algo que aparece” e o momento “algo a que aparece o que aparece” são *factores indispensáveis, componentes internos* de um mínimo de complexidade sem a qual não pode haver o próprio aparecer enquanto tal.

O “algo que aparece” e o “algo a que aparece o que aparece” são, portanto, *momentos irreduzíveis* – momentos com um carácter tal que *nenhum deles basta para constituir aparecimento*. *Todo o aparecer já requer esta complexidade elementar: dois componentes ou dois momentos estruturais totalmente incapazes de serem um sem o outro e de se substituírem um ao outro*.

Assim, *o que aparece não se pode constituir como “algo que aparece” sem esse diferente de si que é o “algo a que aparece”*. Mas, inversamente, também o “algo a que aparece” não pode ter lugar sem esse diferente de si que é *aquilo que aparece*. Isto é: o momento “algo a que aparece” não é independente do próprio aparecer (não é prévio a ele, etc.).

Trata-se, na verdade, de *uma componente interna da complexidade intrínseca do aparecimento* – de algo que não pode ser a) *sem que haja aparecimento* e b) *sem esse diferente de si que se acha posto na posição de lhe aparecer*.

Em suma: aquilo para que estamos a chamar a atenção é o facto de o aparecer, tal como o “conhecemos”, ter sempre esta *estrutura de complexidade irreduzível*, que podemos exprimir recorrendo à fórmula “algo-a-aparecer-a-algo” – uma estrutura que é marcada pela diferença que separa os dois “algos” em questão: a) o algo *a aparecer* e b) o algo *a que aparece*.

A estrutura em causa é de tal modo marcada que, vendo bem, não parece afectar apenas o aparecimento com que estamos familiarizados. Na verdade, tende a parecer que se trata de uma estrutura tão *inerente à própria natureza do aparecimento enquanto tal que terá de ser inerente a todo e qualquer aparecimento, para poder ser aparecimento*.

Ora, aquilo que aqui importa focar com particular atenção é uma destas duas componentes estruturais do próprio aparecimento – justamente aquela componente que tem que ver com o “algo-a-que-aparece” a que podemos chamar a *componente testemunhal*.

Podemos dar-lhe o título de “componente testemunhal” porque o momento estrutural aqui em causa tem que ver com o facto de *o aparecimento constituir em si* – como momento e condição de si – *qualquer coisa como uma “testemunha”*. A “testemunha” a que aqui fazemos referência é precisamente esse “algo” que, por assim dizer, dá consigo “invadido” pelo próprio aparecer (que tem de arrostar com ele, etc.). Por razões que resultam claras, a partir do que acabámos de dizer, também podemos chamar a este momento estrutural do aparecimento o “*ponto de vista*” a que aparece o que aparece.

Mas há um aspecto essencial para se compreender o que está em causa quando aqui falamos de “ponto de vista” – ou de *momento testemunhal sempre implicado na constituição do próprio aparecer enquanto tal* – e que é o seguinte:

Poderia suceder que cada aparecer fosse intrinsecamente complexo e fizesse sempre parte de tal complexidade qualquer coisa como um momento *testemunhal*, no sentido referido, mas de tal modo que cada foco de aparecer tivesse o seu próprio momento testemunhal, diferente dos momentos testemunhais em funções no aparecimento de outras “coisas” que também aparecem. Ora, o ponto decisivo está em que, se fosse assim, haveria – para evocar a terminologia de Kant – *uma multiplicidade de aparecimento mas nenhum aparecimento da multiplicidade*.

Quer dizer: se cada foco de aparecer tivesse o seu próprio momento testemunhal, então os diversos momentos de aparecimento estariam *completamente fechados uns para os outros, separados uns dos outros* – isto é: cada um *isolado na sua própria esfera* e sem contacto com nada para lá dela.

A ser assim, o aparecimento estaria *disseminado* ou *disperso* numa multiplicidade de “mónadas” – isoladas umas das outras –, de tal forma que cada uma teria a sua própria testemunha, que absolutamente nada teria a ver com o “momento testemunhal” próprio de cada uma das outras, etc. Ou seja: cada “momento testemunhal” só teria acesso à sua própria esfera de aparecimento e não teria absolutamente nada da esfera de aparecimento alheia – nem faria a mais pequena ideia dela e, inversamente, a cada “conteúdo de aparecimento” corresponderia um “momento testemunhal” próprio, exclusivamente seu.

A descrição deste estado-de-coisas permite perceber, por contraste, a que ponto aquilo que nos caracteriza é, de facto, algo *muito diferente* – e que o terreno do aparecimento em que se produz a experiência que tem lugar em nós é um terreno com uma constituição muito diversa.

Em vez de acontecer que cada foco de aparecer tenha o seu próprio “momento testemunhal”, sem qualquer ligação com o “momento testemunhal” dos outros focos, sucede, pelo contrário, que uma vasta *multiplicidade de focos de aparecimento*, diferentes uns dos outros, *aparece a um e o mesmo momento testemunhal*, que desempenha as suas funções conjuntamente *em relação a todos eles* (que os testemunha *a todos*, que está em confronto *com todos*, que arrosta ao mesmo tempo *com todos*, etc.).

Quer dizer: no nosso caso, *o que aparece* tem a forma de *uma multiplicidade* e esse aparecer conjunto de múltiplos apareceres passa por *um único “momento testemunhal”*. Em suma: há *um* aparecer de toda *uma* multiplicidade (i.e., há *um* horizonte de aparecimento e à unidade desse horizonte – ao próprio facto de haver um horizonte – corresponde essa *única* “testemunha global” sem a qual o próprio horizonte se desfaria como que em “átomos” de aparecimento completamente desligados uns dos outros).

O que assim se configura tem uma conformação muito peculiar, com que estamos familiarizados – mas pode acontecer que seja justamente tão familiar que não salte à vista, a saber: o aparecimento tem a forma de qualquer coisa como *um único horizonte total*, a que tudo pertence.

Por mais vincada que seja a diversidade do que aparece, por mais descontraídos que sejam os teores do que aparece, por mais que possa haver fenómenos de fechamento (de distância ou falta de contacto entre as diferentes “coisas” que nos aparecem), tudo o que nos aparece produz-se *num quadro irreduzível de conjugação ou coexistência* – num quadro marcado por *um mínimo de co-presença de tudo o que aparece a tudo o que aparece*.

Ou, como também podemos dizer – recorrendo à fórmula de Kant na *Dissertação de 1770* –, o aparecimento com que nos havemos está tão longe de corresponder a uma multiplicidade de átomos completamente soltos, desgarrados, que na verdade tem sempre a forma de uma *compræsentia omnium*.⁷⁵

⁷⁵ Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, secção IV, Scholium.

A este respeito, observe-se o seguinte. O conceito de *compræsentia omnium* (e de *omnipræsentia phaenomena*) é usado por Kant para descrever as características particulares da representação do espaço e

Isto ainda não é tudo.

Poderia haver uma *compræsentia* com um recorte limitado (um certo número de “coisas” que aparecem a um mesmo “momento estrutural”). Mas o que caracteriza o *horizonte* ou a *compræsentia omnium* que estamos a tentar focar é o facto de corresponder a) a um *horizonte indefinidamente aberto do aparecer* e b) a um horizonte indefinidamente aberto do aparecer em crescimento contínuo.

Isto é: o aparecimento que tem lugar em nós está constituído de tal modo que há sempre mais e mais “coisas” a aparecer – na verdade, mais e mais “coisas” a aparecer a cada instante. E o que caracteriza esse permanente “mais e mais a aparecer a cada instante” é precisamente que *os novos focos de aparecer se vêm integrar no mesmo único horizonte*, na mesma esfera de *compræsentia omnium* (na *mesma totalidade indefinidamente aberta de diverso a aparecer*).

Acontece que se este horizonte indefinidamente aberto é um *horizonte* justamente porque se verifica aquilo que apontámos há pouco (a saber: porque *tudo isso aparece a um único “momento testemunhal” comum a tudo* – a uma *testemunha global*, que desempenha as funções de “momento testemunhal” em relação a tudo o que aparece), então o “momento testemunhal” que exerce essas funções no nosso caso tem características muito peculiares que o habilitam a) a abranger como um horizonte *indefinidamente extenso* e b) a integrar em si, no horizonte aberto para si, sempre mais “coisas” que aparecem.

da representação do tempo – mais precisamente, aquelas características que lhes atribui em resultado da sua doutrina sobre a *impossibilidade* de qualquer representação *parcial* do espaço e do tempo (ou seja, de qualquer representação de uma parte do espaço e de uma parte do tempo que seja só representação dessa parte do espaço e do tempo e não inclua uma co-representação, por confusa que seja, do resto do espaço e do resto do tempo). Por outras palavras, o conceito de *compræsentia omnium* exprime a tese de que a representação do espaço e do tempo tem o carácter de um *compositum ideale* ou de um *totum analyticum*, cuja natureza é tal que a representação de qualquer das suas partes implica a co-representação de *todas* as outras.

Mas, sendo assim, isso não significa de modo nenhum que o conceito só possa ter esse uso relativo às representações do espaço e do tempo. Na realidade, a razão por que Kant atribui às representações do espaço e do tempo o papel de formas da representação (da representação sensível) tem que ver precisamente com a tese de que são estas representações que – porque a) têm capacidade de integrar em si outras representações (como aquilo que *ocupa* o espaço e o tempo) e porque b) têm elas mesmas a forma de uma *compræsentia omnium* – constituem a *compræsentia omnium* de todas as representações sensíveis (uma *compræsentia omnium* justamente com as características que referimos atrás: com uma extensão indefinida e indefinidamente alargável).

Em resumo: no nosso caso, o terreno em que se produz a experiência tem uma conformação muito particular caracterizada a) pela *extraordinária abertura* (não apenas *uma* multiplicidade de aparecimento mas uma multiplicidade *muito extensa*, “*a perder de vista*”, *em crescimento contínuo*, etc.) e b) pelo facto de *toda* essa multiplicidade estar abrangida *por um único momento testemunhal* ou *um único ponto de vista* – *que, na sua unidade* (ou melhor: na sua *unicidade*), *é co-extensivo a toda a multiplicidade indefinidamente extensa e mutável do que aparece e tem a forma de um olhar totalmente englobante ou totalmente abrangente*.

Também isto ainda não é tudo o que interessa destacar.

É que poderia ser assim mas de tal modo que este “momento estrutural” de *testemunho global* se achasse *inteiramente absorto no exercício das suas funções*. Nesse sentido, poderia acontecer que esse momento não aparecesse também a si mesmo, não figurasse também entre o que aparece.

Sucede, no nosso caso, precisamente o contrário: esse “momento estrutural” de testemunho global *aparece, figura entre o que aparece* – mesmo que com uma natureza e uma posição peculiar. De tal modo que esse “momento estrutural” *não apenas aparece* mas tem, na verdade, de certo modo, *uma posição protagonista*.

Este é o ponto que, a partir daqui, importará ter presente com tanta clareza e nitidez quanto possível.

O campo de aparecimento em que nos achamos – o terreno em que se constitui para nós a experiência – não tem apenas a forma de um campo de aparecimento (ou, como dissemos, de um horizonte). Tem também *a forma de um campo de aparecimento* (de um horizonte) *com protagonista* – mais precisamente: está constituído de tal modo que tem a própria testemunha global (o “momento estrutural” do testemunho global) como protagonista.

O que isto quer dizer é que a presença desta testemunha global no meio do aparecimento e a arrostar com ele *não constitui apenas um pormenor, um elemento adicional de conformação*; em vez disso, *constitui um elemento fundamental* que de facto acaba por ser reflectir em – e por moldar – *tudo* o que aparece.

Para compreender todo o complexo de fenómenos de que aqui temos tentado dar conta, importa ter presentes três aspectos.

O primeiro aspecto tem que ver com a forma como *o ponto de vista* (ou a testemunha global) *está marcado por uma tensão de não-indiferença em relação a si mesmo*, de tal modo

que *essa relação de não-indiferença relativamente a si* (esse *estar-em-causa* da testemunha para si mesma) *molda decisivamente a tensão de não-indiferença que percorre todo o aparecimento em que nos achamos.*

O segundo aspecto tem que ver com a forma como tudo isto afecta *o próprio teor do que aparece* e faz que, ao contrário do que pode parecer, esse teor *nunca seja aquele que lhe pertenceria só por si* e, em vez disso, esteja *sempre já marcado por uma relação com a testemunha global* (e o facto de justamente não se tratar apenas de uma testemunha mas de algo que está radicalmente *em causa* e que é aquele “em causa” de que primariamente se trata em tudo o que aparece).

O terceiro aspecto tem que ver com *a amplitude ou a dimensão da testemunha* – com o facto de a testemunha (sc. aquilo a que também podemos chamar a *ipseidade*) *não se esgotar num pólo mais ou menos punctiforme* mas, em vez disso, ter uma natureza tal que *envolve a projecção de um horizonte indefinidamente aberto de “prescrição de si mesmo”*.

Desenhado o campo dos aspectos a considerar – e que dizem respeito, todos eles, a uma exploração das *características da testemunha global* que acabámos de pôr em evidência –, passemos então à focagem destes três pontos.

§32

A impossibilidade de indiferença a si – O aparecimento como acontecimento centrado na “testemunha global”: o “quem” a quem aparece o que aparece como o factor que impossibilita a neutralidade do aparecimento – A relação de si a si sob a pressão de um programa de carácter prático

Consideremos o primeiro ponto, que tem que ver com a *densidade* própria da testemunha.

Como dissemos, a “testemunha global” não se esgota no exercício da sua função constitutiva, apagando-se nela.

Poderia ser assim: poderia dar-se o caso de isso a que aparece o que aparece estar numa mera execução automática de funções, de tal modo que não tivesse qualquer notícia de si (passasse despercebido, não estivesse ciente de si, etc.).

Ou poderia dar-se o caso de, na medida em que se constitui em registo de tudo o que aparece e em virtude de também ser “algo” que aparece (de também ser “algo” que está entre a totalidade de “coisas” que aparecem), a relação do ponto de vista consigo mesmo resultasse num mero registo do seu aparecimento (num mero registo do “a quem” aparece o que aparece, do aparecer do próprio aparecimento, numa mera *nota de si*, etc.).

Quer dizer: poderia dar-se o caso de a testemunha se reconhecer a si mesma como *algo* (como mais uma “coisa” que aparece, como um *momento* do aparecimento, etc.) mas de tal modo que esse “algo” que a testemunha reconheceria seria um mero *ecrã* (uma mera “*plataforma*” de aparecimento, uma mera *superfície de projecção* do aparecimento, um mero *suporte*, uma mera *tela*, etc.) onde aparece o que aparece.⁷⁶

Ora, poderia ainda acontecer que a testemunha estivesse posta numa relação consigo mesma (estivesse em contacto consigo, etc.), enquanto algo que *marca a sua presença* no campo do que aparece, mas de tal modo que a própria identidade disso (i.e., a determinação que tem) fosse para si mesma *problemática* ou *misteriosa*. Dito por outras palavras: poderia dar-se o caso de a testemunha estar posta numa relação consigo mesma mas de tal modo que se mantivesse indeterminado a que é que corresponderia isso com que estaria posto em relação ou em contacto.

Acontece que também não é assim que se passa connosco.

Na verdade, é ou pode ser difícil apontar em que é que a nossa identidade *propriamente consiste* ou que determinação tem – em especial porque a nossa identidade não consiste em nenhuma das determinações a que está associada e com que se presta a ser confundida.

⁷⁶ Na verdade, é com algo semelhante a um “ecrã” que deparamos se considerarmos, por exemplo, Locke (*An Essay Concerning Human Understanding*, Livro II, XI, 17): “The understanding strikes me as being like a closet that is wholly sealed against light, with only some little openings left to let in external visible resemblances or ideas of things outside. If the pictures coming into such a dark room stayed there, and lay in order so that they could be found again when needed, it would very much resemble the understanding of a man, as far as objects of sight and the ideas of them are concerned.” Vendo bem, aquilo que Locke descreve é algo muito parecido ao *mecanismo cinematográfico* – no caso, o “mundo” exterior entra por uma abertura semelhante a algo como um *foco de luz* e o discernimento seria, neste sentido, *pelo menos numa primeira fase*, o “ecrã” *plano* onde o “mundo” exterior se projecta. Esta é, aliás, uma noção que perpassa o empirismo em múltiplas variações (Cf. Locke, *An Essay...*, Livro II, I, 2 e sua a noção da “mente” como “*papel em branco*” ou com a mais famosa alusão de Aristóteles – *De Anima*, livro 3, 4 – ao *γραμματοῖον* ainda por preencher).

Assim, a nossa identidade não consiste em ser filho de *A* ou *B*, ter os olhos de um determinado modo, o cabelo de outro, ter nascido numa determinada data, num determinado local, etc. A identidade é algo *diferente* de ou é algo *irredutível* a todas essas determinações – de tal modo que se situa “para cá” de tudo isso, mais no *centro* de tudo.

Se, por um lado, ser filho de *A* ou *B*, ter os olhos de um determinado modo, o cabelo de outro, ter nascido numa determinada data, num determinado local, etc., são determinações que marcam a identidade (que, por assim dizer, a *preenchem*), por outro lado essas determinações são *variações* ou *aditamentos* em relação a um carácter fundamental que, em absoluto, as excede.

Vendo bem, a identidade é *aquilo a que se atribui todas essas determinações* e é aquilo que, como veremos, *confere a todas essas determinações um carácter muito peculiar*. A *identidade corresponde, para o dizer numa expressão, a um “si mesmo”* – a algo que não se define apenas por exercer as referidas funções mas por ter *a sua própria identidade*.

A identidade corresponde, em suma, a um “quem”. Quer dizer: a identidade é a ipseidade da própria “testemunha global” na sua relação consigo mesma.⁷⁷

⁷⁷ Ora, quando falamos de “identidade”, o termo é usado num sentido preciso – que não tem que ver pura e simplesmente com o nexo de identidade de cada determinação consigo mesma e com o nexo de não-identidade de cada determinação a cada outra, sem o qual, como Aristóteles faz notar no livro IV da *Metafísica* (1007b26), haveria o *ὁμοῦ πάντα χρήματα* de Anaxágoras.

Por um lado, quando falamos de “identidade”, o que está em jogo é a *lei formal da identidade*, que é igualmente válida para todas as determinações. O que está em jogo é a determinação concreta que em cada caso fixa, se assim se pode dizer, o seu próprio território (com aquilo que lhe é próprio) e contrapõe a *sua própria* presença a tudo quanto poderia estar em vez disso. Nesse sentido, o que está em causa é, de certo modo, o oposto do princípio ou da regra geral, abstracta, etc. – é a *instância identificante* que permite, em cada caso, saber de que é que se trata – *qual é a determinação* que marca o seu próprio território e contrapõe a sua presença a tudo quanto poderia estar em vez dela.

Estamos, portanto, a dizer que a testemunha global também tem algo assim, também tem o seu teor, e que a sua presença no campo de aparecimento está marcada pelo facto de ela mesma estar dominada por uma evidência – não cabe aqui discutir se fundada ou infundada – a respeito do seu próprio teor.

A tudo isto acresce, finalmente, um outro aspecto, que a noção de identidade também pode exprimir. Se, em última análise, tudo aquilo que aparece parece ter identidade consigo mesmo, essa identidade é testemunhada por um *terceiro* (é uma identidade sua, da “coisa” que aparece), com que se está em contacto atravessando *uma distância de alteridade* que separa dela. Por outras palavras: se tudo o que aparece tem identidade consigo mesmo, não é menos verdade que essa identidade aparece mediada por uma alteridade porque tudo é visto do ponto de vista da testemunha universal que não é idêntica a nada disso cuja identidade consigo mesmo testemunha.

E esse “quem” (essa ipseidade da “testemunha global”) não tem como conteúdo próprio o ser filho de *A* ou *B*, ter um determinado corte de cabelo, uma determinada altura, uma determinada data de nascimento, um determinado local de nascimento, etc. – trata-se, vendo bem, de *uma determinação na primeira pessoa* (mais: trata-se de uma determinação *constitutiva da primeira pessoa*). E, para além disso, trata-se de *uma determinação que o próprio sabe muito bem qual é*.

Com efeito, passa-se com esta determinação algo de peculiar. Se formos à procura dela e a tentarmos identificar no quadro de uma focagem temática, tende a furtar-se (a não se deixar encontrar, a manter-se fora da perspectiva, etc.). Mas essa dificuldade ou impossibilidade de a encontrar numa apresentação directa (que a ponha à mostra no “claro” daquilo a que Pascal chama “l’esprit”, por oposição ao “l’automate”) é um fenómeno que só tem lugar justamente na esfera do “claro” ou do “esprit”, no sentido de Pascal.⁷⁸

Quer dizer: não tem lugar na esfera daquilo a que Pascal chama “l’automate” – não tem lugar a esfera do contacto inexplicito, dos “juízos secretos da razão comum”, para recuperar as palavras de Kant. Aí, passa-se justamente o oposto: a “testemunha global” sabe muito bem quem é.

Isto é: *por mais difícil que seja precisar em que consiste a identidade, aquele que a tem está dominado pela respectiva evidência* – está, por assim dizer, *constituído nela ou sobre ela, tem a sua identidade declinada para si mesmo como algo plenamente concreto e definido, com carácter óbvio, tem uma identidade que percebe muito bem, etc.*

Pelo contrário: no caso aqui em causa, trata-se justamente da identidade da testemunha consigo mesma. Essa identidade é protagonista, por diversas razões, mas na verdade também por ser uma única identidade plena – a identidade *na primeira pessoa* (que se caracteriza por o *próprio* ser isto, sc. ser isso que o próprio é).

Nesse sentido, a identidade na primeira pessoa não é de modo algum uma mera aplicação da forma geral da identidade. Consiste em algo absolutamente original, completamente distinto de todas as outras “coisas” e com uma posição única no meio delas.

E o que aqui está em jogo é justamente uma conjugação destes vários aspectos: no meio do acontecimento do aparecer, há algo na primeira pessoa, que é identidade num sentido único e que tem um teor próprio, que lhe permite perceber a sua própria identidade (no caso, lhe permite perceber “quem é”).

⁷⁸ Cf. com a entrada 821 (ed. Lafuma) dos *Pensées* de Pascal, onde se que começa precisamente por ler: “Car il ne faut pas se méconnaître, nous sommes automate autant qu'esprit.”

Assim, mesmo que a partir da incidência temática (do que encontramos ao tentar captar expressamente que determinação tem esse núcleo de ipseidade que se situa *para cá* de todas essas determinações que parecem definir cada um de nós como indivíduo e que determinação é propriamente a identidade da própria “testemunha global” enquanto tal) se possa sugerir que essa determinação de identidade da “testemunha global” afinal é vazia.

Ora, que a identidade não se trata de *algo vazio* percebe-se sobretudo a partir de dois fenómenos.

Qualquer das determinações citadas (ser filho de *A* ou *B*, ter nascido aqui ou ali, nesta ou naquela data, ter este ou aquele aspecto físico, etc.) é uma determinação incapaz de constituir a “primeira pessoa” (a peculiar forma de identidade da “primeira pessoa”). Ora, podemos juntar todas as determinações detes tipo que o resultado é precisamente um “zero” de “primeira pessoa”.

Para se constituir uma “primeira pessoa”, é indispensável juntar a determinação própria da “testemunha global” enquanto é alguém para si mesma, um alguém de que está perfeitamente a par (quer dizer, enquanto tem a sua própria identidade claramente definida para si mesma). E isto de tal modo que esta determinação própria da “testemunha global” (a determinação do “si”, a determinação da pró-pria ipseidade, etc.) não se define apenas – nem se define primariamente – por esses outros aspectos (ser filho de *A* ou *B*, nascer aqui ou ali, etc.).

A determinação própria da “testemunha global” (a determinação própria da ipseidade: o “quem” que define o si) é tão pouco uma determinação vazia (algo só susceptível de ser definido por preenchimento com certas determinações) que na verdade se comunica a outras determinações, provocando nelas a transformação decisiva em virtude da qual estão marcadas pelo cunho da *ipseidade* e postas sob o seu ascendente.

Assim, a razão por que este núcleo da identidade de si se presta a ser confundido com outras determinações (ser filho de *A* ou *B*, ter os olhos de um determinado modo, o cabelo de outro, ter nascido numa determinada data, num determinado local, etc.) vem de ele ser fonte de qualquer coisa como *uma propagação de si*, constituída na forma de uma *esfera*.

Se, por um lado, a identidade que nos corresponde não tem a determinação da nossa filiação, da cor dos olhos, da cor e do jeito do cabelo, da data ou local de nascimento, por outro lado *está investida neles, conferindo-lhes uma determinação que nunca teriam só por si – a determinação de serem* nossos (de nos corresponderem, de serem caracteres de nós, etc.).

O que caracteriza a identidade é a propriedade de poder ser identificada com outras determinações. É, justamente neste sentido, uma determinação formal – passível de contracções com determinações completamente diferentes entre si.

O que isto quer dizer é que *a identidade evidente do si mesmo comunica-se gerando integração ou apropriação*.

Trata-se de algo que se constitui em *fonte* através de qualquer coisa como *uma equação fundamental mediante a qual faz corresponder a si (identifica consigo, torna seu, faz que a caracterize, etc.) isto e aquilo* dentro do campo do que aparece.⁷⁹ De sorte que *deixa de fora* – quer dizer: fora dessa equação de identificação, fora de si, etc. – *uma grande* (e até a maior) *parte daquilo que aparece*.

Encontramos um desenho dessa estrutura, por exemplo, no *Alcibíades Major* – em especial num passo (131a e seguintes) em que Sócrates descreve que há a) algo que é próprio (*αὐτός*), b) algo que é “do” próprio, que pertence ao próprio, mas não é “o” próprio (*τὰ αὐτοῦ*), c) algo que é do que é do próprio, que pertence ao que pertence ao próprio (*τὰ τῶν αὐτοῦ*), etc.⁸⁰

⁷⁹ Para o conceito de “equação de si”, ver Fidalgo, T., *The multidimensional and centered structure of our interested perception in Hierocle's*. Universidade Nova de Lisboa, Tese de Mestrado, 2015, em especial as páginas 42-44.

⁸⁰ Aquilo a que estamos a apelar é a uma estrutura fundamental que suscitou interesse em diversos autores e que teve, ao longo da história do pensamento, diversas configurações, expressa na distribuição dos “bens” que correspondem ou pertencem a alguém. Uma estrutura de certo modo semelhante, ainda que com conteúdos díspares, pode ser encontrada numa análise de Aristóteles levada a cabo por Schopenhauer: “Aristoteles hat (Eth. Nicom. I, 8) die Güter des menschlichen Lebens in drei Klassen geteilt, – die äußeren, die der Seele und die des Leibes. Hievon nun nichts, als die Dreizahl beibehaltend, sage ich, daß was den Unterschied im Loose der Sterblichen begründet sich auf drei Grundbestimmungen zurückführen läßt. Sie sind: 1) Was Einer *ist*: also die Persönlichkeit, im weitesten Sinne. Sonach ist hierunter Gesundheit, Kraft, Schönheit, Temperament, moralischer Charakter, Intelligenz und Ausbildung derselben begriffen. 2) Was Einer *hat*: also Eigentum und Besitz in jeglichem Sinne. 3) Was Einer *vorstellt*: unter diesem Ausdruck wird bekanntlich verstanden, was er in der Vorstellung Anderer ist, also eigentlich wie er von ihnen *vorgestellt* wird. Es besteht demnach in ihrer Meinung von ihm, und zerfällt in Ehre, Rang und Ruhm.” (Schopenhauer, A., *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Insel, Leipzig, 1923, pág. 16).

Este é apenas um exemplo dos muito diversos desenvolvimentos que vieram a ter as perspectivas sobre esta matéria que encontramos expostos no *corpus platonicum* mas, em última análise, até terão origens mais remotas. Mas o que nos importa não é senão a forma de “propagação” ou de “contágio” de que a ipseidade é capaz. Nesse medida, interessam menos a) as determinações concretas que são postas em posição de maior ou menor proximidade ao centro (determinações essas que podem variar mui-

Isto quer dizer que *a identidade fundamental da testemunha não é pura e simplesmente preenchida por nenhuma das determinações que somos capazes de identificar*. Em vez disso, tem um carácter tal que a) antes do mais, *se fixa a si mesma e é a fonte da agregação a si dessas outras determinações*, conferindo-lhes o estatuto e a importância de que se revestem e b) *define por si mesma essas outras determinações*, de tal modo que elas ficam fundamentalmente situadas e compreendidas pela pertença a ela – tudo isso sem prejuízo de c) em virtude da equação fundamental, *a ipseidade se define secundariamente também por aquilo que lhe pertence*.

Mas há um outro fenómeno que documenta o carácter *não-vazio* da fixação de identidade por que está marcada a testemunha global de que falámos. E é esse outro fenómeno que aqui mais nos interessa.

Vendo bem, *o que caracteriza a identidade* (o fenómeno de fixação da identidade da testemunha global) *é o facto de se achar declinada de tal modo* (e de a testemunha ter uma tal relação com ela) *que ela gera não-indiferença – e, na verdade, gera o principal caudal de tensão de não-neutralidade ou não-indiferença que percorre o acontecimento do aparecer em que nos achamos*.

Podemos dizê-lo assim: *o si não é neutro relativamente a si – a testemunha está comprometida consigo mesma, faz caso de si mesma*, está marcada por uma avassaladora *dedicação a si* (por um *cuidado de si*, por uma *entrega a si*, por um *apego a si*, etc.).

Importa focar ao mesmo tempo estes dois aspectos complementares.

Por um lado, *a identidade fundamental da testemunha* (a tal que não passa por nenhuma das determinações que somos capazes de identificar explicitamente) está *indissociavel-*

to significativamente) e também b) o cardinal dos elos que são descritos como fazendo parte deste sistema de “propagação” ou de “contágio”. Além disso, também não importa aqui um outro aspecto a que a descrição do *Alcibíades Major* (e outros textos afins) está associada: a tese de uma ordem normativa, segundo a qual uns “bens” devem vir antes dos outros, por terem uma ligação mais imediata (sc. maior proximidade ao centro). O ponto decisivo é aquilo que a descrição do *Alcibíades Major* tem de parecido com a “cadeia de magnetização” referida no *Íon*: a ipseidade tem o condão de “magnetizar” outras determinações pelo estabelecimento de uma ligação consigo; essa “magnetização” é iterável, de tal modo que aquilo que é “magnetizado” pela ligação consigo pode, por sua vez, “magnetizar” outras “coisas” – e assim sucessivamente, numa propagação que de modo nenhum está impedida de continuar para lá das duas formas de “contaminação” expressas no *Alcibíades Major*. Mas isso de tal modo que, neste caso, o aumento da distância (a multiplicação dos elos moderadores) diminui a “força” da ligação à ipseidade (sc. a força da equação).

mente ligada a não-indiferença: aquilo a que chamámos a testemunha global tem uma tal identidade para si mesma que gera não-indiferença a si – que gera a impossibilidade de indiferença a si.

Por outro lado, a não-indiferença que assim gera não é uma não-indiferença *modesta* – não é um *quantum* de não-indiferença *discreto* ou, de todo o modo, *com pouco peso* numa “*sociedade*” de fluxos de não-indiferença.

Acontece o contrário. Trata-se de qualquer coisa como uma *torrente de não-indiferença a si mesmo*, um *caudal* que “jorra” e que se impõe, que “inunda” – como algo com *uma força irresistível*.

De facto, *em vez de se tratar de um aparecimento onde o que conta é aquilo que de cada vez aparece*, trata-se, pelo contrário, de *um aparecimento centrado na própria testemunha global* – precisamente por a testemunha global não ter a forma de uma mera testemunha.

Poderia acontecer que a testemunha fosse apenas *isso mesmo* e se limitasse a *assistir* àquilo a que assiste – caso em que, como vimos, seria um *puro espectador* de um campo de aparecimento completamente *livre da presença de qualquer espécie de tensão de não-indiferença*.

Também poderia acontecer que a testemunha testemunhasse um campo de aparecimento *tomado por tensão* mas de tal modo que se limitasse justamente a *assistir* a essa tensão, sem que ela própria (a testemunha) fosse minimamente *tocada* ou *movida* por ela.

Finalmente, também seria possível que a testemunha não se limitasse a assistir à tensão de não-indiferença presente no que lhe aparece e *tomasse partido* em relação a ela. Nesse caso, deixaria de ser uma mera testemunha (já não seria um puro espectador, etc.) e passaria a ser, ela mesma, *parte interessada*, movida por tensão de não-indiferença.

Ora, não é isto que se passa connosco.

O que se passa connosco é que a) a “testemunha global” não é uma mera testemunha porque está (decidida e profundamente) *tocada* por tensão de não-indiferença, mas isso de tal modo que b) a tensão de não-indiferença por que a “testemunha global” está profundamente mobilizada é uma tensão de não-indiferença a si mesma (de não-indiferença da “testemunha global” à “testemunha global”) – que a põe absolutamente nos antípodas de ser uma mera testemunha.

A identidade da própria “testemunha global” (a determinação da ipseidade, o teor próprio do si enquanto tal, etc.) é tão pouco vazia que gera este caudal de não-indiferença – é tão pouco vazia que justamente não é originalmente uma não-indiferença à criatura com a altura x , os olhos da cor y , nascida no local z , etc., mas é uma não-indiferença a si mesmo. A não-indiferença à criatura com a altura x , os olhos da cor y , nascida no local z , etc., só se constitui por causa da equação – i.e., porque a “testemunha global” a identifica consigo (tem o seu próprio teor, se assim se pode dizer, “vazado” nela).

Tudo isto é decisivo, pois faz de todo o aparecimento que temos algo de natureza muito especial: *um aparecimento que não é um acontecimento anónimo.*

Há um “quem” a quem o aparecimento aparece – e, mais ainda, o “*quem*” a quem aparece o que aparece é precisamente o factor decisivo que impossibilita a neutralidade – e isto na medida em que o “*quem*” a quem aparece o que aparece é precisamente isso a que o aparecimento se reporta (é precisamente isso que *tem* a apresentação, que “é” a apresentação, etc.).

Tocamos aqui um factor adicional da determinação ou da contracção do aparecimento ou do campo da experiência que, no capítulo precedente, se referiu de passagem.

Mencionámos então a diferença entre campos de aparecimento e de experiência não marcados por tensão de não-indiferença e campos de aparecimento e de experiência marcados por uma tensão de não-indiferença; e também focámos anteriormente a diferença entre tensão de não-indiferença *cognitiva* e tensão de não-indiferença *prática*.

Porém, vendo bem, a descrição anteriormente feita da tensão de não-indiferença de ordem prática (e do que é um campo de aparecimento de experiência perpassado por tensão de não-indiferença de ordem prática) deixa escapar o nexa entre a tensão de não-indiferença de ordem prática e a ipseidade (a identidade da “testemunha global”, a sua radical indiferença a si mesma, etc.).

Ora, poderia apesar de tudo acontecer que o reconhecimento de si mesmo ocorresse sob a tensão de um programa de carácter meramente *cognitivo* – caso no qual o reconhecimento de si estaria sobre a pressão de um quesito de identificação (uma pressão que incidiria exclusivamente sobre o teor do “si” ou do que lhe aparece) e de tal modo que o *terminus ad quem* da tensão seria meramente *cognitivo*.

Acontece que não estamos constituídos deste modo.

Dizer que não estamos constituídos deste modo não é de modo nenhum dizer que essa possibilidade de constituição nos é *totalmente alheia* – embora não caiba aqui dizer a que é que corresponderia um tal programa ou que modificações teriam de ser introduzidas no nosso ponto de vista para que ele se pudesse cumprir. O que é importante reter é que estamos originariamente constituídos em algo diferente de uma pressão meramente cognitiva.

Quer dizer: por um lado, é a *relação de si a si* que gera essa impossibilidade de neutralidade que atravessa *tudo* o que aparece. Isso significa que esse “quem”, enquanto também constitui algo que aparece, é aquilo sobre o qual recai o peso maior da tensão de não-indiferença.

Porém, por outro lado, essa tensão não é meramente cognitiva – na verdade, *a relação de si a si está sob pressão de um programa de carácter prático*.

“Prático” significa aqui algo de que podemos ganhar a pista a partir do próprio campo semântico de *πράττειν*, na medida em que este verbo também exprime aquilo que se dizia no fi-nal das cartas (*εὖ πράττειν*, “passar bem”, etc.). Trata-se precisamente desse “passar” (com a alternativa bem, mal, mais ou menos, etc.).

Trata-se de a ipseidade estar constituída de tal modo que se acha vinculada a esse “passar” e à diferença entre as diversas possibilidades que lhe correspondem – e que têm que ver com diferenças relativamente ao teor daquilo que aparece e, nesse sentido, vem à “testemunha global”.

Se é verdade que a tradição liga o adjectivo “prático” à ideia da intervenção que a “testemunha global” pode ter, enquanto esta mesma aparece a si como fonte ou ponto de partida de acções (como fonte de intervenção – e, de facto, como algo que, quer faça ou não, não pode deixar de intervir, está condenado a intervir, etc.), importa perceber que a relevância deste aspecto, embora decisiva, tem um carácter *derivado*.

A não-indiferença da “testemunha global” a si mesma não está constituída de raiz como uma não-indiferença àquilo que se faz, enquanto tal (como uma não-indiferença à acção, à intervenção que se tem, etc.), mas como uma não-indiferença ao que designámos a partir do campo semântico de *πράττειν* (i.e., uma não-indiferença ao que acontece à “testemunha global”, ao que se passa com ela, etc.). De tal modo que a “testemunha global” também é radicalmente não-indiferente àquilo que faz porque aquilo que faz (a intervenção que tem, etc.) é percebida como repercutindo-se em e condicionando aquilo que se passa consigo.

O que isto significa, em suma, é que não estamos, em relação à “testemunha global” que sempre já somos, numa posição de mero espectador, que simplesmente testemunha e regista o que se passa (o que há, o que “é”, etc.) e o que se passa consigo. Na verdade, o aparecimento tem, se assim se pode dizer, a natureza de um *empreendimento de si* (de um *projecto de si*, de um *cuidado de si*, etc.). Podemos dizê-lo assim: *é um aparecimento conformado como empreendimento de si* (na forma de um empreendimento de si, etc.).

E o que queremos dizer quando afirmamos que o aparecimento em que damos connosco tem o carácter de um *empreendimento de si* não é apenas que no meio desse aparecimento, entre muitas outras “coisas”, há também um empreendimento de si; o que pretendemos dizer é que *todo o aparecimento está tão marcado pela presença da “testemunha global” e pela sua radical não-indiferença a si mesma que é, globalmente, um empreendimento de si*.

O que estamos a procurar dizer é que esta relação (especial, peculiar) da “testemunha global” consigo mesma é uma relação intrinsecamente *complexa*.

Por um lado, o aparecimento está constituído de tal modo que o que aparece *é consigo* (*afecta o centro, diz respeito a si*, etc.).

Mas, por outro lado, também está constituído de tal modo que o aparecimento – e, assim também, tudo o que aparece – é consigo *somente em virtude de haver uma relação de si a si* (i.e., somente em virtude de o centro estar afectado por essa relação de si a si, de a relação de si a si ser também algo que diz respeito a si, etc.). Dito por outras palavras: *a relação de si a si é o motivo em virtude da qual tudo o resto que aparece afecta o centro, diz respeito ao centro*, etc.

Ou seja: *todo o aparecimento é fundamentalmente perpassado por uma tensão do interesse por si* (por uma *radical não-neutralidade a si*, por uma *radical não-indiferença a si*, etc.) – de tal modo que tudo o que aparece está de algum modo marcado por esta *tensão de grau máximo* (i.e., de tal modo que esta tensão *modifica, em máximo grau*, o que aparece).

E de tudo isto resulta, por fim, no seguinte: tal como está constituída em nós, toda a experiência é *experiência de si* – que diz respeito ao si, em que se trata do si (sc. da “testemunha global” na sua ipseidade e radical não-indiferença a si). O “si” (o *si-mesmo*) é o que, em síntese, está efectivamente *em causa* na experiência.⁸¹

⁸¹ Quer dizer: o que começa a ficar claro é que a experiência é sempre “em causa própria”. Não há, por assim dizer, nada que a “causa própria” não cubra (não há nenhum território *exterior* ao território da

Contudo, quando dizemos que o “si” é o que está fundamentalmente “em causa” na experiência, isso não quer dizer que *nada mais* esteja “em causa” na experiência – i.e., que o “si” seja o *único* ou o *exclusivo* “em causa” da experiência. De facto, lidamos quotidianamente com “em causa” *múltiplos e muito diversos entre si*.

O que queremos dizer quando dizemos que o “si” é o que está “em causa” na experiência é que *todos os “em causa” com que contactamos no curso da experiência reportam ao “si mesmo” “em causa”*. Cada “em causa” está posto em referência ao “si em causa”.

Não é assim que tendemos a ver o caso. Na verdade, tendemos a vê-lo do avesso.

Tendemos a considerar que há “coisas” (situações, circunstâncias, casos, pessoas, o que seja) a que dedicamos a nossa atenção e que não nos dizem respeito – que acontece com frequência que somos, por assim dizer, *desviados* do que está em causa. Nesse sentido, poderíamos tender a assumir que esses são casos que ultrapassam a fronteira do que está “em causa” para si (para a testemunha global, enquanto ela está radicalmente em causa para si mesma).

Todavia, se analisarmos o modo como o nosso ponto de vista está constituído (o modo como a experiência se dá em nós), o que notamos é o contrário: apuramos que *o “em causa” omni-englobante é o próprio “si-mesmo”* – e que tudo o mais que também está em causa tem relevo (está em causa) por concessão da radical não-indiferença da “testemunha global” a si mesma.

Assim, a relação de si a si torna-se *uma relação que submete todas as outras e as consente como momento* (como *componente, derivado*, etc.) *dessa mesma relação*. Quer dizer: tudo o que aparece (cada “coisa” que aparece) está integrado na *relação de si a si* (i.e., corresponde à relação de si a si como que a “passar” por tudo o que aparece, *desdobrada* pelo facto de integrar em si a relação com a “coisa” x, com a “coisa” y, com a “coisa” z, etc.).

“causa própria”, não há nenhum território em que a “causa própria” não “reine”, etc.). Em suma: não há nada – por mais distante – que não seja comigo, que não nos diga respeito, etc. E note-se que a “distância” a que aqui se alude não é uma distância espacial ou sequer *temporal* – a distância a que aqui se alude (essa que se expressa nas fórmulas “não ser consigo”, “não ter que ver connosco”, “não nos dizer respeito”, etc.) não corresponde senão a uma mera relegação de importância (a estar *para lá* do núcleo do que *mais imediatamente nos importa*, etc.). De sorte que a própria distância é uma expressão da *presidência* de tudo de tudo pela relação que a “testemunha global” tem consigo mesma e pela radical não-indiferença que a liga a si.

Desenha-se assim qualquer coisa como uma dupla presidência de todo o horizonte do aparecimento *pelo mesmo* – pela ipseidade da “testemunha global”.

Por um lado, a “testemunha global” é precisamente “a” testemunha de tudo, o ponto de vista que comumente está em relação com tudo o que aparece: *aquilo a que aparece tudo*.

Mas, por outro lado, a esta presidência que tem que ver com a própria estrutura do aparecimento, enquanto tem o carácter de *uma* multiplicidade e requer, portanto, como vimos, uma única testemunha, vem juntar-se uma segunda modalidade de presidência – a presidência na ordem da tensão de não-indiferença (o facto de tudo o que aparece estar sob a alçada do *mea res agitur*, de tudo aparecer dirigido à ipseidade da “testemunha global” e trazendo já tacitamente inscrito em si um *tua res agitur*).

Mas, ao mesmo tempo, também se desenha um outro aspecto igualmente relevante, a saber: esta dupla presidência é uma presidência *na primeira pessoa*. Todo o aparecimento está decisivamente marcado pela primeira pessoa, orbita em torno da primeira pessoa, etc. – é, neste sentido, um aparecimento na primeira pessoa, radicalmente diferente do que quer que pudesse haver sem ser assim.

Ora, tudo isso nos leva a um segundo aspecto.

§33

A estrutura da *auto-consciência* na sua relação com o *objecto* em Hegel (*Fenomenologia do Espírito*, IV, B)

Podemos exprimir o segundo aspecto a partir do que tão agudamente se acha expresso por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, mais propriamente no capítulo sobre a auto-consciência (IV, B) – num conjunto de passos em que Hegel caracteriza a estrutura da *auto-consciência* na sua relação com o seu *objecto*.⁸²

⁸² Abstraímos aqui do facto de aquilo que está em causa na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel não ser propriamente a constituição da consciência (o que está implicado nela, o que sempre já a conforma, etc.) mas modelos ou formas de *reconhecimento* daquilo que temos ao termos consciência – modelos ou formas que a consciência pode adoptar para se dar conta daquilo que encontra ao ser consciência (ou seja, para se dar conta da sua própria determinação). Isso significa que, na descrição que aqui levamos a cabo, fazemos nossa a tese de reconhecimento do teor da consciência que é próprio daquilo a

Não interessa aqui seguir *pari passu* tudo o que está implicado nesta concepção de Hegel ou na relação entre auto-consciência e o seu objecto. Interessa apenas seguir aqueles aspectos que nos põem na pista daquilo que estamos a procurar salientar.

Quando fala de “auto-consciência”, Hegel aponta para um modelo de reconhecimento de realidade – justamente um modelo de reconhecimento da realidade em que *a unidade de realidade propriamente dita é a auto-consciência*.

O primeiro aspecto a ter em conta é que, tal como aparece desenhado neste passo da *Fenomenologia*, o conceito de “auto-consciência” designa como que um primado da auto-

que Hegel chama “auto-consciência” (*Selbstbewußtsein*), por contraste com aquilo a que chama consciência (*Bewußtsein*). Nesse sentido, não seguimos Hegel na distância que a sua *Fenomenologia* guarda em relação à tese da auto-consciência (que Hegel observa na sua génese, desenvolvimento, etc.). Porém, para não incorrermos em equívocos, é necessário ter presente que, neste contexto, se pode falar de “auto-consciência” em dois sentidos muito distintos.

Por um lado, “auto-consciência” designa um modelo de reconhecimento passível de ser contrastado com a razão, o “espírito”; por outro lado, o termo também designa aquilo que esse modelo reconhece como tendo um *primado* em relação a tudo o mais – de tal modo que o modelo de reconhecimento a que Hegel chama “auto-consciência” tem esse nome porque a sua tese é o reconhecimento de tudo o mais como determinação da auto-consciência.

Abreviando de razões (i.e., abreviando todas as análises que Hegel leva a cabo a respeito de a auto-consciência ser um produto de reflexão, ser um momento que tem um antecedente mais elementar, etc.), o que temos de sublinhar é que o modelo de Hegel passa pela nota de que, onde nos encontramos, há sempre já algo correspondente à auto-consciência. Pode acontecer que a apercepção de que é assim nunca seja imediata, antes suponha sempre uma viragem reflexiva. Mas, com tudo o que isto tem de problemático, estamos a falar do ponto de vista de um reconhecimento reflexivo *do que já há antes da reflexão*.

A tudo isto acresce ainda um outro facto de distância entre a perspectiva que aqui desenhámos e a de Hegel (ou melhor: a que se acha expressa na *Fenomenologia*). Na *Fenomenologia*, a auto-consciência é um reconhecimento unilateral cuja tensão interna acaba necessariamente por levar à sua “implosão” e resolução em algo mais complexo. Não se contesta que a tese da auto-consciência (a tese que, *grosso modo*, aqui seguimos) possa ser completada por outras perspectivas mas não seguimos aqui a concepção de Hegel a respeito do carácter inevitável do itinerário de desenvolvimento descrito na *Fenomenologia*.

Finalmente, importa observar que, em vez de Hegel, poderíamos ter considerado outros autores – a própria análise que Hegel faz na secção aqui em causa chama a atenção para essa possibilidade. Poderíamos, por exemplo, ter considerado Fichte (*Grundlage, Wissenschaftslehre Nova Methodo, Sittenlehre* de 1798, *Thatsachen des Bewußtseyns* de 1812/13, etc.), como também poderíamos ter considerado empreendimentos filosóficos posteriores – por exemplo, a *analítica existencial-temporal do Dasein* de Heidegger. Poderá parecer estranha a referência a perspectivas filosóficas tão marcadamente contrastantes em tantos aspectos – mas, na verdade, o que interessa é justamente um *denominador comum*.

consciência enquanto tal – o facto de ela desempenhar, em certo sentido, o papel da determinação fundamental (de que nenhuma outra determinação é independente). Esse é o ponto decisivo – esta “anteposição” da própria consciência, que Hegel expressa no conceito de “consciência de si” (quer dizer: da consciência da própria consciência enquanto tal).

Essa anteposição da própria consciência faz que nenhuma determinação esteja aí sozinha – e, na verdade, nenhum complexo de determinações, por mais amplo que seja, figure sozinho (num contacto directo só consigo, apenas com a determinação ou com as determinações em questão, etc.). Sucede em vez disso que qualquer determinação ou complexo de determinações que apareça está como que marcado por este “índice” decisivo, que faz dele um momento da própria consciência (ou, mais precisamente, um momento da própria auto-consciência).⁸³

Ora, o problema focado por Hegel é o seguinte: por mais que a realidade passe pela consciência e tenha nela a sua determinação fundamental (por mais que a unidade da realidade seja a auto-consciência), ainda assim, subsiste *alteridade*.

Na verdade, parece haver um conflito – mais ou menos latente – entre um modelo de reconhecimento do que há que apenas confere realidade à auto-consciência e o facto de, apesar disso, haver algo absolutamente irreduzível e *indissolúvel na identidade da própria auto-consciência* (i.e., no próprio “interior” dela). Ou seja: se não estamos a ver mal, aquilo que Hegel está a dizer é que, por um lado, a) a auto-consciência é uma entidade complexa ou composta (contém algo na sua identidade e algo que não se dissolve na sua identidade) e, por outro lado, b) é uma entidade complexa ou composta por algo constituído em radical diferença em relação à identidade da auto-consciência.⁸⁴

⁸³ Tudo se passa como se se repetisse em relação à determinação “consciência” a já referida “démarche” do *Sofista* de Platão, na qual o Forasteiro põe em evidência que não se encontram determinações monoeidéticas pois, quando se vai à procura de determinações monoeidéticas, o que aparece são determinações já constitutivamente envolvidas *em síntese* com outras determinações. No caso, o que está em causa é que, independentemente de outras considerações, nenhuma determinação está livre de um constitutivo envolvimento com a determinação “consciência” e com a forma como a consciência implica uma *consciência de si próprio*.

⁸⁴ “In den bisherigen Weisen der Gewißheit ist dem Bewußtsein das Wahre etwas Anderes als es selbst. Der Begriff dieses Wahren verschwindet aber in der Erfahrung von ihm; wie der Gegenstand unmittelbar an sich war, das Seiende der sinnlichen Gewißheit, das konkrete Ding der Wahrnehmung, die Kraft des Verstandes, so erweist er sich vielmehr nicht in Wahrheit zu sein, sondern dies Ansich ergibt sich als eine Weise, wie er nur für ein Anderes ist; der Begriff von ihm hebt sich an dem wirk-

Ora, sendo assim, e na medida em que a auto-consciência contém algo na sua identidade de que não se dissolve nela, a análise a que Hegel procede é precisamente uma tentativa de determinação ou de identificação do que é isso que está contido na identidade da auto-consciência (que está, por assim dizer, no “interior” da auto-consciência) mas que não se dissolve nela.⁸⁵

O que desde já fica claro é que isso que está contido na identidade de auto-consciência e não se dissolve nela – isso a que Hegel chama o “objecto” da auto-consciência – está marcado por *radical heterogeneidade* com a identidade da auto-consciência. Porém, esta radical heterogeneidade tem um carácter peculiar, na medida em que o horizonte de acontecimento da heterogeneidade entre a auto-consciência e o objecto é o próprio horizonte da auto-consciência.

Quer dizer: a relação entre a identidade da auto-consciência e o “objecto” não tem um carácter tal que seja uma relação entre realidades totalmente autónomas, irreduzíveis e independentes entre si. Poderíamos dizer que o encontro entre a auto-consciência e o seu objecto não se dá em “campo neutro”: o encontro em causa acontece no “território” da auto-consciência. O que Hegel está com isto a pôr em evidência é que a auto-consciência é *condição de possibilidade* do objecto da auto-consciência.⁸⁶

lichen Gegenstände auf oder die erste unmittelbare Vorstellung in der Erfahrung; und die Gewißheit ging in der Wahrheit verloren.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, pág. 115)

⁸⁵ “Es ist darin zwar auch ein Anderssein; das Bewußtsein unterscheidet nämlich, aber ein solches, das für es zugleich ein nicht Unterschiedenes ist.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, pág. 115) Mais à frente, no desenvolvimento da análise, Hegel precisa: “Es ist als Selbstbewußtsein Bewegung; aber indem es nur sich selbst als sich selbst von sich unterscheidet, so ist ihm der Unterschied unmittelbar als ein Anderssein aufgehoben; der Unterschied ist nicht, und es nur die bewegungslose Tautologie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterschied nicht auch die Gestalt des Seins hat, ist es nicht Selbstbewußtsein. Es ist hiermit für es das Anderssein als ein Sein oder als unterschiedenes Moment; aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede als zweites unterschiedenes Moment.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, pág. 116)

⁸⁶ “Oder auf die andere Weise den Begriff das genannt, was der Gegenstand an sich ist, den Gegenstand aber das, was er als Gegenstand oder für ein Anderes ist, so erhellt, daß das Ansichsein und das für-ein-Anderes-Sein dasselbe ist; den das Ansich ist das Bewußtsein; es ist aber ebenso dasjenige, für welches ein Anderes (das Ansich) ist; und es ist iür es, ndaß das Ansich des Gegenstandes und das Sein desselben für ein Anderes dasselbe ist; Ich ist der Inhalt der Beziehung” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, pág. 115-6)

Ou seja: o objecto da auto-consciência não pode ter lugar independentemente da auto-consciência – pelo contrário, ocorre sempre já no “interior” da auto-consciência (como algo que pertence à esfera ou ao domínio da auto-consciência, que adquire realidade no seu “território”, etc.). O objecto da auto-consciência é um mero correlato da auto-consciência (é “da” auto-consciência).

Mas isso não impede que, apesar de a relação da auto-consciência consigo mesma implicar a radical anulação do objecto na sua independência, a relação que está em causa quando Hegel apresenta o nexó entre *auto-consciência* e o *objecto da auto-consciência* seja uma relação de *negação*. Na terminologia hegeliana, o objecto é o “negativo” da auto-consciência.⁸⁷

Isto significa que, por mais que a auto-consciência seja a *condição de possibilidade* da presença do “objecto”, não deixa de acontecer que a auto-consciência tem no “objecto” o *limite* da sua identidade. Ou seja: o objecto constitui-se de algum modo como momento ou momentos de não-identidade no cerne de identidade da auto-consciência. E tanto quer dizer que a identidade da auto-consciência está *maculada* – maculada pelo facto de ter o objecto a invadi-la (por acusar uma invasão de alteridade, por estar constituída no seu cerne uma relação com um “objecto”).

Vendo bem, nada disto seria um problema se aquilo que estivesse subtilmente a operar não fosse a *plenitude da auto-consciência*.⁸⁸

De facto, aquilo que antes de mais está em causa quando se fala de “objecto da auto-consciência” é precisamente a detecção de *algo de alheio, que resiste ou põe em causa a identidade plena da auto-consciência*. Ou, visto pelo ângulo oposto: se nada obstasse (se não houvesse a detecção de nada de alheio a resistir ou a pôr em causa a identidade da auto-consciência), então a auto-consciência seria uma realidade completamente unificada, íntegra, absoluta, reinando sobre todos os seus momentos – se é que se poderia ainda falar de “momentos”.

⁸⁷ “Das Bewußtsein hat als Selbstbewußtsein nunmehr einen gedoppelten Gegenstand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens, der aber für es mit dem Charakter des Negativen bezeichnet ist, und den zweiten, nämlich sich selbst, welcher das wahre Wesen und zunächst nur erst im Gegensatze des ersten vorhanden ist. Das Selbstbewußtsein stellt sich hierin als die Bewegung dar, worin dieser Gegensatz aufgehoben und ihm die Gleichheit feiner selbst mit sich wird.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, pág. 117)

⁸⁸ “Das Selbstbewußtsein stellt sich hierin als die Bewegung dar, worin dieser Gegensatz aufgehoben und ihm die Gleichheit feiner selbst mit sich wird.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, pág. 117)

Uma análise mais atenta deixa aliás perceber que é o facto de não ser assim (o facto de se detectar *algo de alheio que resiste ou põe em causa a identidade plena da auto-consciência*) que chama a atenção para a própria auto-consciência – que, a não ser assim, poderia muito bem acontecer que a auto-consciência até estivesse em operação e até estivesse a “produzir” “conteúdos” mas sem que tivesse qualquer noção disso (i.e., se poderia muito bem dar-se o caso de a auto-consciência estar a operar silenciosamente).

Quer dizer: a detecção de um “objecto”, enquanto algo que põe em causa a identidade plena da auto-consciência, é o factor decisivo, que faz virar a atenção para a auto-consciência. Isto é: ao invés do que poderia ser uma operação completamente silenciosa se não se detectasse nada de alheio a resistir-lhe, a detecção de um “objecto” é o factor decisivo que depõe a auto-consciência numa relação consigo própria (que põe a auto-consciência a considerar-se a si própria, atenta às suas operações, etc.).⁸⁹

Em suma: se não estamos a ver mal, a auto-consciência tem uma relação consigo mesma marcada por uma invasão de alteridade.

Por outras palavras: enquanto é ao mesmo tempo consciência do seu objecto, a auto-consciência tem uma natureza tal que está prejudicada a possibilidade da sua plena identidade consigo mesma. Quer dizer: pela sua própria natureza, a auto-consciência está como que “expulsa” dessa forma de identidade, “caída” numa alteridade que não está em condições de eliminar (que tem como que “atravessada” em si, etc.).

Preso, como está, a essa irreversível intromissão da alteridade (como algo estranho que se lhe impõe e a determina), a auto-consciência tende, por si mesma, para uma plenitude de si que corresponda à plena integração em si daquilo que é estranho (ou seja, a qualquer coisa que não é a plenitude de que está expulsa à partida mas uma plenitude de si com o objecto).

Chamemos à primeira plenitude a plenitude anterior (a plenitude do ponto de partida – que na verdade nunca o é, porque a auto-consciência está sempre já expulsa dela); e chame-

⁸⁹ Parece ser isto que Hegel quer dizer quando diz, a dado passo, “Es ist zu sehen, wie die Gestalt des Selbstbewußtseins zunächst auftritt”. Em contraste com o que disse na secção anterior, dedicada à consciência, contraste que aqui não nos interessa mais do que assinalar, a auto-consciência não aparece a si própria como “einfache selbständige” mas aparece (dá-se a ver, etc.) com uma *forma*: “Aber in der Tat ist das Selbstbewußtsein die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt und wesentlich die Rückkehr aus dem Anderssein. (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 1, pág. 116). Quer dizer: surge na forma da reflexão (no sentido do termo “reflexão” que reforça o aspecto *especular*) do ser do mundo sensível e perceptivo.

mos à segunda plenitude a plenitude do ponto de chegada (para que a auto-consciência tende enquanto tem o objecto como “atravessado” em si).

E se tanto o *ponto de partida* quanto o *ponto de chegada* da relação da auto-consciência consigo mesma correspondem a algo como a *plenitude de si* (a totalidade de si, a plena identidade consigo, a uma identidade que precisamente não deixe nada de fora, etc.), aquilo que a detecção de algo de alheio que resiste à identidade plena da auto-consciência deixa ver é que a relação da auto-consciência consigo mesma dá consigo *aquém do ponto de partida e do ponto de chegada*.

Quer isto dizer o seguinte: a) só o incumprimento da plenitude do ponto de partida faz com que a auto-consciência se aperceba da sua própria realidade e das suas operações; b) logo que se apercebe de si e das suas operações, a auto-consciência dá consigo a não corresponder a nada que se pareça com uma plenitude de si no ponto de partida (com uma totalidade de si, com uma plena identidade consigo, com uma identidade que não deixe nada de fora, etc.).

Ora, poderia ser assim sem que se gerasse deste entendimento da situação qualquer problema. Isto é: poderia dar-se o caso de a auto-consciência dar consigo a incumprir a tese da plenitude que tem inscrita em si mas de tal que o que daí resultasse fosse um mero registo desse incumprimento.

Porém, o que acontece é o contrário.

O ponto decisivo é que *a auto-consciência tende para a sua plenitude*.

A auto-consciência está, por assim dizer, sobre *uma pressão de plenitude* – uma pressão para “retomar” a plenitude que, de facto, nunca esteve dada desde o primeiro instante em que a auto-consciência estabeleceu uma relação consigo própria (desde que deu consigo, etc.). De sorte que não se trata de nenhum “retomar” mas, na verdade, de alcançar algo que *nunca houve*. E é somente no curso dessa tensão para a plenitude que o objecto sobressai – enquanto o objecto está constituído em impedimento do cumprimento da tensão para a plenitude que compõe a auto-consciência.

Ora, a esta tensão para a plenitude da auto-consciência, Hegel chama “desejo”.⁹⁰

⁹⁰ “Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewußtseins mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese muß ihm wesentlich werden, d.h. es ist Begierde überhaupt.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 1, pág. 116-7)

Quando Hegel fala de “desejo”, aquilo de que está a procurar dar conta é algo muito diferente do que espontaneamente associamos ao conceito.

Em primeiro lugar, quando se fala de “desejo” (de a relação da auto-consciência consigo mesma estar marcada por desejo), desde logo se põe de parte a possibilidade de a auto-consciência ser, se assim se pode dizer, uma forma *vaga e transparente* – uma forma *por preencher, sem conteúdo*, etc. O que Hegel nos diz é que a auto-consciência é *uma forma com carácter de densidade* – e tanto quer dizer: é uma forma marcada por ter uma *identidade determinada*, a saber: por ter a identidade “desejo”.

Tal como o conceito hegeliano de “desejo” se nos apresenta nos passos aqui em causa, ele marca o modo como está constituída a relação da auto-consciência consigo mesma e, assim também, o conteúdo dessa relação. Isto é: toda a relação da auto-consciência consigo mesma, enquanto tende para a plenitude de si, está assente sobre a determinação do desejo (como tensão para a plenitude de si).

Neste sentido, o desejo em causa na concepção de Hegel corresponde a *uma tensão de identidade consigo* – e, na verdade, a *uma tensão de identidade consigo que não deixe de fora nada de si* (uma tensão de identidade que só se cumpre na aquisição ou na posse de tudo o que corresponde a essa identidade). Em suma: o “desejo” a que Hegel se refere é o “desejo de si”.

Assim, e no âmbito do desejo que marca ou determina a auto-consciência (na sua permanente relação consigo), surge uma segunda entidade (isso precisamente a que Hegel chama o “objecto” da auto-consciência) que desempenha um papel decisivo no desejo. Poderíamos dizer que o objecto da auto-consciência se constitui em objecto do desejo.

A este respeito, são de assinalar em especial três pontos, que parecem particularmente importantes.

Em primeiro lugar, tal como vimos, a relação da consciência consigo mesma está marcada por uma tensão de não-indiferença em relação a si mesma – aquilo a que o Hegel da *Fenomenologia* chama “desejo”.

Em segundo lugar, o desejo de que se fala na *Fenomenologia* não é pura e simplesmente uma classe de formas de comportamento, sobre a qual é subsumível uma vasta e heterogénea multiplicidade de tensões desiderativas, cada uma com a sua origem (a sua direcção e o seu objecto próprios, etc.).

Este é um dos pontos em que o conceito de desejo que encontramos desenhado na *Phenomenologia* difere substancialmente da concepção mais comum. Hegel propõe um entendimento do desejo na sua relação com a auto-consciência cujos antecedentes remontam, pelo menos, até ao *corpus platonicum*.

Segundo este entendimento, em vez de haver multiplicidade de desejos muito variáveis (que vão e vêm, etc.), há qualquer coisa como um único desejo – *fixo, inerente, invariável* – que se funda na própria estrutura da consciência. Essa tensão fundamental expressa-se numa multiplicidade de fluxos desiderativos que estão todos ligados a essa tensão fundamental, de tal modo que todos se propõem – e só fazem sentido – como *ponto de passagem* dela.

Quer dizer: em última análise, *deseja-se sempre o mesmo* – todos os desejos, independentemente da sua diversidade e das direcções que tomam, procuram aproximar do mesmo (vão a caminho do mesmo, etc.).

Ou, como também podemos dizer, a multiplicidade aparentemente desencontrada e variável dos desejos corresponde a uma “refracção” de algo único resultando em qualquer coisa como um espectro (excepto que, neste caso, o efeito da refacção não resulta de haver vários elementos a compor aquilo que se decompõe num espectro; antes sucede que é uma unidade original que desencadeia a partir de si mesma como que uma multiplicidade interna de diversos momentos).

Em terceiro lugar, como vimos, *há um nexa total entre aquilo que aparece e o desejo de que a auto-consciência é portadora*.

Na concepção mais comum, há desejos mais ou menos avulsos. Daí resulta que são objectos mais ou menos avulsos que, ocasionalmente, se tornam objectos de desejo.

Aquilo que se descobre na tese de Hegel é algo muito diferente: a consciência é permanentemente portadora de desejo e aquilo que encontra interpõe-se sempre no caminho entre ela e aquilo para que tende, *fixando*, se assim se pode dizer, *em si* aquilo que vai sendo do desejo dela.

Neste sentido, tudo está no lugar do objecto do desejo e corresponde a qualquer coisa como a retenção numa determinada posição relativamente a ele.

Ora, é aí que reside o ponto decisivo para se entender de que é que Hegel está a falar quando fala de “desejo” (ou “desejo de si”). E o ponto é o seguinte: *à entidade que Hegel designa como “objecto” cabe um papel no cumprimento do desejo*.

Para compreendermos um pouco melhor o que isto quer dizer, interessa considerar os aspectos que se seguem. Em especial, importa considerar o paradoxo que isso a Hegel chama “objecto” provoca na relação da auto-consciência consigo mesma.

É que se, por um lado, o *“objecto” é condição de possibilidade da constituição de “desejo”*, por outro, no entanto, o *“objecto” é condição de possibilidade de supressão do desejo em cuja constituição ele próprio colabora*.

Vejamos um pouco melhor como pode ser assim.

A relação da “auto-consciência” com o seu “objecto” é uma relação de interlocução. Mais precisamente: a “auto-consciência” relaciona-se com o seu “objecto” enquanto o objecto constitui um interlocutor interno – na medida em que ele é parte (e parte fundamental) da própria relação da auto-consciência consigo mesma.

Sendo assim, o primeiro aspecto que interessa destacar é que, como vimos, o objecto da auto-consciência é sempre, de certo modo, uma instância de obstaculização ou de resistência que inibe a plenitude da auto-consciência. Isto quer dizer que o objecto se apresenta na condição de *agente de interferência* na relação da auto-consciência consigo mesma, enquanto a relação da auto-consciência consigo mesma tende para a plenitude de si mesma.

Porém, o que Hegel sustenta não é apenas que há, no interior da auto-consciência, um factor de não-plenitude da auto-consciência – a não-plenitude que diz precisamente respeito à *intromissão do objecto na relação de si a si, na relação da auto-consciência consigo mesma*, etc. Nem está a dizer meramente – o que já não seria pouco – que a auto-consciência está posta à distância de si (leia-se: à distância de si enquanto plenitude) pela interferência do objecto.

Na verdade, o que Hegel afirma é que *a interferência do objecto mostra justamente uma intrínseca e inexorável incompletude da auto-consciência, na medida em que a auto-consciência não se vale a si própria* (não tem condições, no seu próprio âmbito, para se cumprir).

Vendo bem, o caso de a auto-consciência não se valer a si própria ou não ter condições, no seu próprio âmbito, para se cumprir é a condição fundamental de constituição do desejo.

De facto, o fenómeno do “desejo” – mesmo no sentido mais comum e quotidiano do termo – tem no seu núcleo este mesmo aspecto. Quando nos referimos a algo como um “desejo”, aquilo que procuramos assinalar é, de um único golpe, *uma modalidade de incompletude*

e uma tensão para a superação da incompletude. Porém, só há desejo enquanto a tensão para a superação da incompletude não estiver resolvida – caso contrário, há satisfação, posse, preenchimento, etc.

Neste sentido, a interferência do objecto – que é condição de possibilidade da constituição do desejo – mostra que a auto-consciência não pode ter o carácter de algo irreduzível ou encerrado em si mas, pelo contrário, tem intrinsecamente o carácter de algo aberto.

Isto leva-nos ao segundo aspecto. Na verdade, é justamente por via disto que agora acabamos de expor que o “objecto” se constitui em condição de possibilidade de *supressão do desejo*.

Tendo em conta o aspecto que vimos, exige-se à relação da auto-consciência consigo mesma – enquanto está a caminho de cumprir o quesito da plenitude – que passe necessariamente pelo objecto. O que tudo isto significa é que *cada momento do desejo ocorre sempre num plano alheio ou estranho ao plano restrito da auto-consciência*. Por outras palavras: *a relação da auto-consciência consigo mesma não se cumpre no domínio exclusivo da auto-consciência – cumpre-se, de facto, no domínio do “objecto”*.

Ora, a relação de plenitude para que a auto-consciência originalmente tende exige o recurso a meios e instrumentos de realização que ela mesma não possui – recorre a “conteúdos” que lhe escapam, que lhe são alheios, depende do que estiver disponível, do que aparece, obriga a recorrer a conteúdos que, fazendo parte da auto-consciência (no sentido de que estão no seu domínio, na sua esfera, etc.), lhe resistem, são heterogéneos em relação a ela, etc.

Começa assim a ficar mais clara a natureza da relação ou do nexa entre auto-consciência e objecto.

E o que se começa a compreender é que o domínio da auto-consciência *abarca* ou *abrange* o domínio do “objecto” na medida em que *é no domínio do objecto* – que, note-se bem, se encontra no “interior” da auto-consciência, que a invade no seu próprio cerne, etc. – *que a auto-consciência tem possibilidades de efectivamente se cumprir* (tem possibilidades de obter a sua plenitude).

Ora, sendo assim, a relação da auto-consciência consigo mesma (a relação de si a si, o lidar consigo mesmo a caminho da plenitude de si, etc.) implica uma transitividade (um factor de cruzamento ou de intercepção – esse factor que faz da relação da auto-consciência consigo mesma uma relação *centrífuga*) que depõe num plano distinto (implica lidar com as “coisas”,

i.e., com aquilo que é radicalmente diferente de si). E implica lidar com elas enquanto momento do lidar consigo.

Tudo isto significa que a tarefa da auto-consciência passa por “descobrir” a situação concreta em que dá consigo (o “objecto” com que se confronta) e passa por incorporar a situação concreta em que se está – i.e., passa por torná-la possibilidade de solução da relação de si a si. Este é um ponto a que daremos atenção mais tarde.

Por agora, o que interessa reforçar é o seguinte: o que está expresso no conceito hegeliano de “objecto” é que *o objecto é isso que é chamado a preencher a relação da auto-consciência consigo mesma*. A auto-consciência tem a sua própria identidade formada a partir do objecto (tem a sua identidade *preenchida* pelo objecto, i.e., pelo que aparece, pelo que está disponível, etc.).

Poderia dizer-se: *a relação da auto-consciência consigo mesma passa por outro* – por algo radicalmente diferente de si. Ou, como também poderíamos dizer, a identidade da auto-consciência cumpre-se em “território hostil”.

Acontece que o objecto da auto-consciência não corresponde nem, por um lado, a uma única forma de obstaculização ou de resistência (pelo contrário: assume uma imensa variedade de formas de obstaculização ou de resistência) nem, por outro, a uma única forma de preenchimento de identidade da auto-consciência (pelo contrário: assume uma imensa variedade de formas de preenchimento de identidade da auto-consciência).

A relação ao objecto – enquanto o objecto corresponde a um momento da relação da auto-consciência consigo mesma posta sob uma tensão de plenitude – assenta sobre uma expectativa de preenchimento dessa relação. Isto é: o objecto está fundamentalmente definido pelo facto de se inscrever num “território” pressionado pelo desejo.

Este é o aspecto que agora teremos de considerar.

O objecto (o que aparece, o que está disponível, etc.) tem *ou não* capacidade para cumprir a expectativa de preenchimento da relação da auto-consciência consigo mesma (é ou não capaz de satisfazer e, portanto, suprimir o desejo, etc.). Mas, seja como for, as funções atribuídas ao “objecto” são as funções de *horizonte de satisfação do desejo de “si”*.

Há, se assim o podemos dizer, *um factor de expropriação* – factor que faz que *o objecto esteja privado da sua mera identidade consigo mesmo e esteja marcado por uma relação centrífuga à auto-consciência em relação à qual está*.

Quer dizer: a auto-consciência é um *factor determinante do objecto*, na medida em que, para se cumprir, o desejo de plenitude que está no núcleo da auto-consciência recorre a “conteúdos” que escapam ao âmbito restrito de si (ao que aparece, ao que está disponível, etc.) mas isso de tal modo que o objecto adquire as suas determinações sempre já no meio do trânsito do desejo de plenitude da auto-consciência (e, de facto, como *momento* desse trânsito).

Em qualquer caso, aquilo que estamos a procurar sublinhar a partir desta breve análise de Hegel é o seguinte: *a relação ao “objecto”* (a relação às “coisas”, ao que aparece, etc.) *não se esgota no próprio “objecto”* (no quadro das próprias “coisas”, no quadro do que meramente aparece, etc.) *como algo desligado de qualquer outro elemento ou factor*. A relação ao “objecto” (às “coisas”, a tudo o que aparece, etc.) está integrada na relação da auto-consciência consigo mesma. Está, aliás, de tal modo integrada na relação da auto-consciência consigo mesma que a forma que o “objecto” (as “coisas”, tudo o que aparece, etc.) adquire é justamente *a forma de um momento dessa relação de si a si*.

Dito de outro modo: poderíamos supor que tudo isto seria tal como vimos mas sem que isso afectasse significativamente o que aparece. Poderíamos supor aquilo algo como uma “quietude do objecto” (posto na pura posição de si). Isto é: poderíamos supor que o que aparece está meramente “aí” e que uma qualquer relação com a auto-consciência é meramente *superveniente* (algo adicional mas que, se retirado, deixaria as “coisas” tal como elas “são”).

Ou seja: poderia acontecer que a determinação do desejo fosse apenas algo como um *invólucro* de que as “coisas” se revestem. Nesse caso, a determinação relativa ao desejo da consciência seria um mero *excesso* (um *acrescento*, algo *mais*, etc.) aposto a determinações “coisais” que manteriam *o seu carácter absoluto*.

O que estamos a ver, no entanto, é o oposto.

Em primeiro lugar, a relação que temos ao “objecto” (às “coisas”, a tudo o que aparece, etc.) não está constituída de tal modo que nos deponha *sem mais* perante elas. A determinação do que aparece (de tudo o que aparece no plano do “objecto”) não corresponde apenas a uma mera determinação “objectiva” ou “coisal”. Isto é algo que já vimos mas a que, à luz dos novos desenvolvimentos, interessa rever.

Podemos dizer o seguinte: para além da relação meramente “coisal” (para além da relação com o “objecto” isolado de qualquer outro factor ou determinação), a relação com o que “objecto” está imersa num momento fundamental de *desejo de si*. De facto, *cada uma das*

“coisas” (tudo o que aparece), enquanto aparece no plano do objecto, aparece englobada ou tida no desejo em causa – é, por assim dizer, parte desse desejo.

Para o dizer de uma forma ainda mais inequívoca: o *“objecto” só se constitui em “objecto” enquanto momento ou parte do desejo* – e não se constituiria em “objecto”, tal como há para nós, se não houvesse desejo.

Em segundo lugar, *essa relação é impossível de anular. Não estamos em condições de estabelecer qualquer modalidade de acesso ao que aparece que não esteja marcada por uma relação deste género.*

De tudo isto resulta que *a relação da auto-consciência consigo mesma implica a radical anulação do objecto na sua independência.* Cada “coisa” que aparece caracteriza-se precisamente pela *transitividade: não vale por si só, não tem sentido como algo absoluto, encerrado em si, etc.* Cada “coisa” ocorre sempre já referido a um *para-lá-de-si* (no caso, a um *desejo-para-lá-de-si que é posto pela auto-consciência*). Em suma: *cada “coisa” (tudo o que aparece) tem sempre já forma de desejo.*

E se quisermos considerar que efeito isso gera sobre o que aparece, consideremos o seguinte.

Tendemos habitualmente a supor que o modo como acedemos às “coisas” corresponde, em geral, ao modo como as “coisas” realmente “são”.

Nesse sentido, tendemos a presumir que o acesso em que estamos constituídos é um acesso que meramente acompanha as “coisas”, que as medidas das “coisas” como que se impõem ao nosso ponto de vista – que, em suma, o acesso em que estamos constituídos é um acesso que acompanha de forma transparente *a medida das próprias “coisas”*. Em suma: o contraste entre as “coisas” resultaria das características próprias das “coisas”.

Acontece que não é assim. Acontece que *o desejo impõe a sua própria medida.*

O contraste das “coisas” umas com as outras resulta das características próprias das “coisas” *enquanto as “coisas” e as suas características próprias estão em referência ao desejo em que de cada vez estão* (enquanto estão em referência àquilo que determina a sua *identidade funcional*).

Na verdade, as “coisas” que aparecem são “unidades” complexas – envolvem uma *multiplicidade de momentos, formam um todo de diferenças, etc.* E o que se passa é o que as “coisas” têm, de raiz, a *forma do desejo ligado à relação de si a si e, portanto, estão intrinse-*

camente associadas ao curso desse desejo (são partes ou “episódios” singulares desse desejo).

Isto quer dizer o seguinte: as “coisas” aparecem sempre já tendo no núcleo do seu aparecimento a resposta à pergunta: *que papel desempenha x em relação ao desejo?*

O que estamos a procurar salientar é que, na determinação do que aparece, a medida ou o padrão do desejo *é um factor determinante*. O desejo funciona, de certo modo, como uma *grelha* ou um *factor de correcção*.

Neste sentido, a apresentação das “coisas” é *correlato* de uma *rede de relações* que as diferentes “coisas” estabelecem com o desejo a que todas se *referem*.

O que isto mostra é que as relações entre as diferentes “coisas” é também uma relação atravessada por esta referência a um desejo que as *excede*. Em suma: o modo do desejo (o modo como acedemos às “coisas”) modifica-as *no seu interior, afecta as próprias determinações “coisais”*. De sorte que *as determinações tidas por “coisais”* – o que tomamos por próprio dos “objectos” – são, na verdade, *o resultado da projecção e estão na dependência do “papel” que desempenham na “peça” do desejo de si*.

Quer dizer: o objecto define-se como componente da auto-consciência na sua relação consigo mesma – ou, mais precisamente, assume um papel na demanda de si (i.e., na demanda da plenitude de si) de que a auto-consciência é portadora.

Em última análise, é isso que quer dizer ser o “negativo” da auto-consciência: ao mesmo tempo, quer dizer a) ser o limite em que se manifesta a distância a que a auto-consciência está da plenitude de si e b) ser o “lugar” onde está em jogo a alternativa entre a retenção nesse limite (continuar a ficar aquém da plenitude de si) e a supressão do limite (a transformação do objecto da consciência em algo correspondente à plenitude dela).

Percebemos assim que, tal como é descrito neste passo, o objecto significa ao mesmo tempo o lugar funcional deste *drama de si* (onde se joga a alternativa, com todas as suas peripécias) e os diferentes preenchimentos concretos deste lugar funcional (que fazem que o “drama de si” esteja, de cada vez, neste e naquele pé, neste ou naquele ponto de desenvolvimento da demanda da plenitude de si).

Visto isto, devemos fazer notar que esta batida por Hegel não significa, de modo nenhum, que as perspectivas em jogo – a de Hegel (sc. a da auto-consciência descrita por Hegel) e aquela que aqui procuramos desenhar sejam coincidentes.

Basta comparar a caracterização do papel protagonista atribuído, num caso, à consciência (i.e., à auto-consciência) e, no outro caso, à “testemunha global” do aparecimento, para se perceber que já importantes diferenças de matriz. O mesmo se pode também dizer, por exemplo, em relação à categoria do desejo, tal como é apresentada por Hegel, e aquilo que procurámos pôr em evidência sobre o fenómeno da tensão de não-indiferença e as suas características.

Mas o que importa é que nada disto impede que aquilo que se encontra formulado por Hegel nos passos que focámos ajude a desenhar com mais nitidez a forma que, como procurámos mostrar, o aparecimento e a experiência têm em nós.

Tudo se passa como se, ao pormos o nosso esboço de descrição contra o fundo das análises de Hegel, isso produzisse ao mesmo tempo o efeito de vincar mais o que há de comum e de fazer aparecer o que há de diferente, contribuindo assim para o apuramento dos traços.

Munidos destes elementos, podemos agora passar a uma exploração do terceiro aspecto.

§34

O carácter *não-punctiforme* ou *não-estigmático* do ponto de vista: a *não-indiferença* ao que será e a flexão do si-mesmo na forma de uma *prescrição indefinida de si*

Antes de mais, importa-nos considerar uma componente implicada em tudo isto que ainda precisa de ser explicitada e posta sob foco – até mesmo porque não só é indispensável tê-la presente, se se quiser compreender a natureza e as implicações da tensão de não-indiferença que perpassa todo o aparecimento em que damos connosco, como, para além disso, ela é também essencial para se perceber a constituição do fenómeno da vida (daquilo que está em causa quando se fala de “experiência da vida”).

Essa componente que ainda falta considerar tem que ver com aquilo que podemos descrever como *o carácter não-punctiforme ou não-estigmático do ponto de vista* (sc. da “testemunha global”), cuja não-indiferença a si mesmo gera tudo aquilo que se tentou descrever.

Vejamos, em primeiro lugar, o que é que se quer dizer quando se fala do carácter *não-punctiforme* ou *não-estigmático* da ipseidade (sc. da testemunha, enquanto justamente não é apenas uma testemunha mas algo que *está em causa* – e está em causa no que aparece, em *tudo* o que aparece, etc.).

Observámos que a unidade da “testemunha global” tem um carácter tal que lhe permite constituir-se em *ponto de convergência* – no foco de qualquer coisa como uma *compræsentia omnium*. O desempenho dessas funções significa já, por si só, que *não se trata de algo simples* – que, se assim se pode dizer, *tem uma “capacidade” a perder de vista*, etc.

Porém, essa perspectiva não permite perceber (e, se não der lugar a mais nada, faz perder de vista) *a dimensão* – a *tensão interna* – *em virtude da qual a testemunha global de que estamos a falar tem o carácter de um horizonte* (e, na verdade, até de um horizonte *indefinidamente extenso*).

Começemos por analisar este peculiar fenómeno a partir da sua ligação com a própria tensão de não-indiferença que prende a testemunha global a si mesma.

A dedicação (a não-neutralidade, o fazer caso de si, etc.) não está fechada numa ocorrência única, punctiforme, de si. Sucede, em vez disso, que está ligada a *uma peculiar modalidade de flexão de si* – e tanto quer dizer: *de multiplicação de si*.

Por um lado, não sucede que o si-mesmo a que a testemunha não é indiferente (o si-mesmo a que está dedicada, de que faz caso, etc.) seja apenas *aquele que é num dado momento, numa ocorrência absolutamente fechada e desligada do que quer que seja para lá do momento dado*. Sucede o contrário: a não-indiferença da “primeira pessoa” a si mesma é tal que inclui já também não-indiferença *àquilo que se passará consigo*.

Poderia dar-se o caso de a relação de si a si – e uma relação de si a si constituída no modo do *interesse por si*, da *não-neutralidade a si*, da *não-indiferença a si*, etc. – se esgotar na ocorrência de si num dado momento, de tal modo que essa ocorrência de si estivesse completamente isolada de (ou não abrisse qualquer horizonte sobre) outras eventuais ocorrências de si.

Nesse caso, a relação de si a si teria *uma constituição avulsa* (i.e., estaria constituída de tal modo que seria *completamente alheia, independente* ou *autónoma* de qualquer outra eventual ocorrência de si). Em suma: poderia dar-se o caso de não haver, entre diversas ocorrências de si, qualquer *nexo de continuidade*.

Contudo, não é isso que se desenha.

Vendo bem, se cada ocorrência de si fosse algo totalmente *solto* (isolado, separado, etc.) de qualquer outra eventual ocorrência de si, isso corresponderia a uma anulação da possibilidade da *diversidade* de ocorrências de si.

Quer dizer: por um lado, as ocorrências de si seriam necessariamente diferentes entre si – quanto mais não fosse, pelo facto de ocuparem posições diferentes no *continuum* espaço-temporal. No entanto, e uma vez que cada uma delas não teria qualquer perspectiva para lá de si, não só não teriam qualquer noção de *outras* ocorrências de si, como não teriam qualquer noção das diferenças entre as diversas ocorrências.

Adicionalmente, isso corresponderia também a uma anulação da possibilidade de *sucessão* de ocorrências entre si.

Quer dizer: por um lado, as ocorrências suceder-se-iam (i.e., estariam dispostas num quadro de disposição temporal, de tal modo que uma viria antes ou depois de outra, etc.). Porém, por outro lado, e na medida em que estariam totalmente encerradas em si mesmas, as diversas ocorrências de si não estariam articuladas por qualquer nexos de sucessão entre si – de tal modo que o que resultaria seria algo muito diferente de uma “sucessão” ou de “continuidade”.

O que se desenha, então, é que *cada ocorrência de si está em tensão para lá de si mesma* – no caso, cada ocorrência singular de si está *numa tensão em relação a uma outra ocorrência singular de si que lhe suceda* (i.e., que *herde* a ocorrência de si anterior e se constitua como *continuação* do “si”). Dito de outro modo: *cada ocorrência de si não é senão uma ocorrência de si intermediária ou transitiva – uma ocorrência no meio de ocorrências de si que herdaram da ocorrência de si anterior e que estão em tensão para a ocorrência de si subsequente*.

Ora, visto a partir deste ângulo, o *interesse por si* (a *não-neutralidade a si*, da *não-indiferença a si*, etc.) corresponde, na verdade, a *um interesse* (não-neutralidade, não-indiferença, etc.) pela *continuação de si* (pela *recorrência de si*, pela *prossecução de si*, etc.). Assim, a não-indiferença da “primeira pessoa” (da “testemunha global”) a si mesma *inclui uma não-indiferença ao que será*.

Pois: a) *a sua identidade é tal que projecta (prescreve, encomenda, etc.) mais de si* (qualquer coisa como “si mesmo a haver”, um “si mesmo que deve ser”, etc.) e b) *essa articulação de si mesma na projecção de si* (nesse *espraiar de si*, nessa *duplicação de si no si-mes-*

mo-a-haver, etc.) *está dominada pela absoluta mesmidade entre o si-que-já-é e o si-a-haver* e, por isso, *estende a dedicação de si e faz dela uma dedicação de si a esse si-a-haver* (como fazendo já caso disso): a dedicação a *si-mesmo-já* é uma dedicação a *si-mesmo-a-haver*; de sorte que c) *a flexão do si aqui em causa, a projecção de si-a-haver, tem de raiz a forma da não-indiferença* (da tensão de não-indiferença), que assim assume a dimensão alargada que a “flexão de si” confere à “testemunha global”.

Ora, vendo bem, não há pura e simplesmente a flexão do si noutras instâncias de si (a projecção) que confere à testemunha global sempre já o carácter de *antecipação de si mesma*: de antecipação de uma testemunha-global-a-haver – ou, mais precisamente: da mesma-testemunha-global-a-haver. O ponto decisivo é que a flexão da “testemunha global” (a multiplicação em mais si-a-haver, mais si-a-haver e assim sucessivamente) tem sempre já um *carácter gerundivo ou deôntico*.

Isto é: não se trata pura e simplesmente de algo que *pode ser* (mas também *pode não ser*), de tal modo que se é *totalmente indiferente* a esta alternativa.

Trata-se de *uma projecção que, de raiz, tem uma força deôntica e prescreve o si-mesmo-a-haver, dedica a esse si-mesmo-a-haver e faz dele o principal ponto de aplicação em que se depõe (ou em que “desagua”) a não-indiferença da “testemunha global” a si mesma*.

Por outras palavras: *a relação de si a si está constituída de tal modo que antecipa o seu “porvir” – de tal modo que o que virá a ser já está, por assim dizer, em causa no que é (e, nesse sentido, já está a “ser” ainda não sendo, já está a “ser” estando ainda por vir a ser, já está, “de véspera”, a desempenhar um papel, etc.)*.

Em suma: o “si” não é de modo nenhum imune à *sua própria possibilidade*.

Muito pelo contrário: *o “si” que já há nunca é radicalmente alheio ao si-a-haver* (nunca tem o carácter de um “si” esgotado no que “é”, que não tenha qualquer perspectiva sobre a sua possibilidade e que seja indiferente a ela, etc.).

Para percebermos melhor tudo isto, convém considerar separadamente os diferentes momentos envolvidos nesta constelação de fenómenos – mesmo que aquilo que os caracterize seja o facto de ocorrerem como *momentos inseparáveis de um todo constituído de tal modo que todos eles estão intrinsecamente envolvidos uns nos outros*.

Um dos momentos do complexo é aquilo a que chamámos a *flexão de si*.

Poderia haver algo como uma testemunha global formada de tal modo que carecesse de *dimensão*.

Como vemos, uma “testemunha global” que carecesse de *dimensão* seria algo muito diferente da testemunha global que se acha constituída no nosso caso – pois a testemunha global que se acha constituída no nosso caso desempenha essas funções *precisamente porque envolve sempre já a “explosão” numa multiplicidade muito numerosa de instâncias de si*.

O que é decisivo é que tanto a própria “multiplicação” – a abertura da pluralidade de instâncias de si – quanto o facto de toda essa multiplicidade *estar dominada pelo vínculo faz de todas elas instâncias “de si”* (do “mesmo” si).

Por outro lado, não é menos decisivo que *esta “explosão” mediante a qual a testemunha forma um horizonte de flexão de si tenha um carácter gerundivo*: a multiplicidade de instâncias de si é *prescrita* ou surge à própria testemunha como algo *que importa* – que *decididamente e sumamente importa* – *que se cumpra*.

Por outras palavras: a antecipação de si está empenhada no cumprimento daquilo de que é antecipação – está *votada* a isso, *dedicada* a isso, etc. De tal modo que *a dedicação a si mesma* da “testemunha global” (sc. da ipseidade) *é sempre já uma dedicação justamente a isso* ou, como também podemos dizer, *o “fazer caso de si” é sempre já um fazer caso da continuação de si* (ou do si-mesmo-a-haver).

O que assim se descreve é um fenómeno de natureza muito peculiar – e é este fenómeno de natureza muito peculiar, com esta dimensão e estas características, que é posto a reverberar na totalidade daquilo que aparece, de tal modo que essa totalidade é sempre protagonizada por algo com estas dimensões e com estas características.

Mas também isto ainda não é tudo.

Com efeito, poderia ser assim mas de tal modo que a extensão daquilo que confere dimensão à “testemunha global” e faz que seja, ela própria, um *horizonte* fosse, apesar de tudo, *uma extensão limitada*.

Isto é: poderia acontecer que a “testemunha global” estivesse constituída como antecipação de si (com a forma de uma flexão de si – de um si gerundivo, que *deve* ser, que *importa* que seja, que *está em causa que seja*, etc.) *só dentro de um certo intervalo*, que acabasse por se esvaír, por deixar de ser algures (esgotando-se a flexão e a pressão gerundiva que a acompanha e a alimenta, etc.).

Acontece que não é assim.

A particularidade da relação que a testemunha global tem consigo é justamente tal que *a flexão que está em causa quando se fala de “antecipação” de si continua indefinidamente*. É, se o podemos dizer assim, uma tensão *crónica, perpétua*. E é uma tensão constituída deste modo (i.e., com esta extraordinária amplitude) precisamente *por força da tensão de não-indiferença* (da força ou violência *do carácter como que inesgotável da pressão de interesse que liga o si a si mesmo*).

À primeira vista, tal afirmação pode parecer estranha, pois por razões que não cabe aqui averiguar, parece evidente a) que o “si” *não pode continuar indefinidamente* e b) que, de todo o modo, *a amplitude da continuação de si com que de cada vez está em efectivo contacto* – a que de facto se reporta em cada momento da travessia que faz – *é limitada* (só vai até *certo ponto*, só abrange um certo *intervalo* ou uma certa “clareira” de si-mesmo-a-haver, etc.).

Mas, vendo bem, esta impressão acaba por se revelar enganadora.

A força da projecção gerundiva de si-a-haver que está implicada na peculiar constituição da testemunha global é tanta (ou é tal) que não se esgota em nenhum termo limitado – prossegue sempre indefinidamente.

Quer dizer: na sua relação consigo, o *si-mesmo projecta uma flexão que tem a forma de um “sempre-mais”*.

O si não se limita a “mandar vir” mais si (mais “si mesmo a haver”) ou a “prescrever” mais si – um *quantum* disso. Na verdade, o que o caracteriza é projectar sempre mais si – mandar vir (prescrever, encomendar, etc.) sempre mais si, de tal modo que a constituição gerundiva de um si-mesmo-a-haver corresponde, por assim dizer, a *uma explosão de algo pura e simplesmente sem limite* – pura e simplesmente sem de-fora (sem “para lá de si”).

Embora seja muito difícil apurar que determinação está posta por cada um a definir a sua própria ipseidade, essa determinação é tudo menos vazia e dá lugar à dedicação a si mesmo, à força torrencial do interesse por si (de fazer caso de si mesmo, etc.) – e isto de tal modo que essa força torrencial de interesse por si desencadeia a “explosão” do extraordinário gerundivo dimensional que tão incisivamente se acha expresso na formulação “I am too ME to die”.⁹¹

⁹¹ Schulz, C., *The complete peanuts*, Vol. 5: 1959-1960, New York, 2006

A peculiar força que vem de se tratar de si (i.e., de tratar-se de mim, na primeira pessoa, do *mea res agitur*, etc.) *empresta à projecção de si um carácter gerundivo* e faz que a inesgotabilidade que acabamos de referir seja justamente *uma inesgotabilidade gerundiva – e que venha desta última a ligação com nada menos do que a “totalidade total” do si mesmo* (a *totalidade sem resto, que nada deixa de fora*, etc.).⁹²

⁹² Assim, a ipseidade não tem a forma de uma *síntese sucessiva*, que vai formando instâncias de si – que constitui como instâncias precisamente por via de uma síntese de identificação (de tal modo que a síntese é, de certo modo, superveniente a essas instâncias). A ipseidade tem a forma de uma *explosão* com as características e a amplitude que procurámos descrever: *tem a forma de uma totalidade indefinida*.

É claro que essa totalidade indefinida tem de ser “reactivada” a cada instante – a explosão de totalidade tem de ser relançada em cada momento da travessia perceptiva da doação de si. Caso contrário, deixaria de ter lugar a cada novo instante. Mas é preciso ter em atenção a) que se trata de uma *reactivação* da explosão da totalidade (não pura e simplesmente da agregação de mais um *elo* de pequenas dimensões na cadeia do si), b) que essa totalidade que de cada vez é relançada tem a forma de um *cumprimento* da totalidade que já era, que estava projectada – de sorte que a travessia não é vivida de sucessivas formas de ocorrência de si mas como travessia da totalidade que (desde sempre) estava e continuará a estar em causa até ao fim.

Também podemos exprimir isto a partir de um conceito de Kant, dizendo que a ipseidade é uma *unidade originariamente sistémica*. Quer dizer: o que é original nela é *uma* determinação. Acontece que essa determinação tem um conteúdo tal que não se esgota em algo simples. Essa determinação implica, pelo contrário, uma multiplicidade de instâncias (de tal modo que *a multiplicidade vem da determinação* – da peculiar *unidade* em causa – i.e., a multiplicidade vem do *carácter intrinsecamente multiplicativo da determinação em causa*). A multiplicação vem de a unidade ser, se assim se pode dizer, algo intrinsecamente *diffusivum sui*. Isto é: no caso da ipseidade – e não tratamos aqui de averiguar o que se passa noutros casos –, a multiplicidade originariamente sintética em causa põe a partir de si uma explosão com as características que se procurou descrever.

Também importa não esquecer um outro aspecto decisivo.

A síntese da ipseidade caracteriza-se por envolver de raiz uma tensão de não-indiferença – e, na verdade, uma explosão de tensão de não-indiferença. Quer dizer: não ocorre apenas facticamente uma multiplicação – essa multiplicação está associada a uma “força gerundiva”, a uma pressão gerundiva, etc. Ou seja, a própria unidade originariamente sintética, posta na “Setzung” da ipseidade, não é apenas fonte de multiplicação das suas instâncias – é, ao mesmo tempo, *fonte da pressão gerundiva que as perpassa* (a qual, por outro lado, como vimos, é uma pressão de superlativação, nos vários sentidos que tentámos por em evidência). Ora, este é um ponto essencial. Poderia haver instanciação da ipseidade (uma unidade originariamente sintética do tipo referido) sem qualquer componente de não-indiferença ou pressão gerundiva. Se, por um lado, não fazemos a mais remota ideia do que lhe corresponderia, por outro, no entanto, não se está em condições de negar essa possibilidade. No nosso caso, a pressão gerundiva ou a não-indiferença é introduzida por isso mesmo que também introduz a síntese. Ou melhor: *a própria síntese é intrinsecamente habitada pela pressão gerundiva e por uma tensão de não-indiferença dirigida a nada menos que o superlativo*. Ora, daí resulta um aspecto que nunca é de

Percebemos até que ponto é assim se olharmos atentamente para o que se passa quando *alguém reconhece a dimensão limitada da sua “esperança de vida”*.

Com efeito, qualquer delimitação do curso expectável da vida própria tem uma forma tal que põe o termo do intervalo correspondente a essa delimitação no quadro de uma projecção de si que, na verdade, vai mais além – *muito mais além* – desse termo.

Por outras palavras: *a delimitação do intervalo correspondente à vida própria faz-se como travagem da projecção de si* – de tal modo que *a projecção vai muito mais além do que o termo fixado*.

Isto é assim porque a forma própria da projecção de si-mesmo-a-haver conjuga duas determinações que, à primeira vista, podem parecer contraditórias. Ou, como também podemos dizer, isto é assim porque a forma própria da projecção implica qualquer coisa como *uma “colisão” de totalidades*.

Por um lado, tem um carácter tal que *a “prescrição de si”* (a amplitude da projecção de si-mesmo-a-haver – a amplitude daquilo a que chamámos a flexão de si mesmo ou a amplitude de si de que o si é constitutivamente antecipação, o mandar vir mais si, etc.) *não pára* (*parece inesgotável, prossegue indefinidamente, etc.*).

Por outras palavras: tem como determinação fundamental qualquer coisa com o carácter de *uma totalidade* – de uma *totalidade de si*, definida precisamente por *não se deixar conter em nenhum intervalo* (i.e., *por não caber em nenhum limite, por os exceder a todos, etc.*). Ou seja: o que está em causa nesta inesgotável continuação indefinida é precisamente *a totalidade*. Há algo como *uma “rebeldia”* daquilo que está em causa no si-mesmo (no si-mesmo da

mais acentuar: porque é assim, a própria síntese sucessiva (a travessia do si, a desdobrar-se como está previsto e requerido na explosão da ipseidade) *tem lugar num terreno marcado por pressão gerundiva* – que a própria travessia “cumpre” ou, pelo contrário, “deixa de cumprir”. E é isso que caracteriza todo o território da ipseidade: *é um território onde sempre está em causa a satisfação ou a insatisfação da pressão gerundiva*. Na esfera da ipseidade, não há nada que pura e simplesmente ocorre (ou não ocorre): tudo vem inscrever-se no quadro de uma pressão gerundiva, de tal modo que a sua determinação nunca é apenas a do seu próprio teor, antes passa sempre decisivamente pelo nexó entre esse teor e a pressão gerundiva em cujo quadro sempre se inscreve. Ou, dito de outro modo: a esfera da ipseidade é, de raiz, a esfera de um *programa*, constituído em tensão para o seu cumprimento. Onde se passa o que quer que seja, *isso que se passa vem inscrever-se onde já está de certo modo prescrito o que deve passar-se* – o que importa que se passe. De sorte que é decisiva a correspondência ou não correspondência – e, por outro lado, também a “amplitude” ou a “qualidade” da não-correspondência – entre o programa de que a ipseidade é portadora e a curso fáctico do cumprimento ou incumprimento desse programa.

“testemunha global”) *relativamente a qualquer aprisionamento de si em algo diferente do “todo total”* (do todo que, se assim se pode dizer, *nada deixa de fora, pleno, etc.*).

Contudo, esta primeira modalidade de totalidade que está implicada na própria tensão de interesse que vincula a “testemunha global” a si mesma confronta-se com uma segunda modalidade de totalidade – a modalidade de “totalidade” que corresponde à “totalidade da travessia”. E também esta segunda modalidade de totalidade tem que ver com a tensão de interesse.

Na ordem gerundiva, a “testemunha global” *prescreve sempre mais si*, indefinidamente – e nada pára (ou pode parar) esta prescrição indefinida que vem do interesse por si. Mas, por outro lado, o mesmo interesse por si gera interesse na determinação de qual o horizonte de travessia com que se pode contar (que é que é de esperar nessa matéria).

Trata-se, se assim se pode dizer, de uma totalidade de facto, que se vem inscrever no quadro da totalidade gerundiva (e de tal modo que pode viver em conflito com ela).

De facto, a travessia (a totalidade da travessia, a totalidade de facto) pode muito bem corresponder a *uma amplitude ou a um âmbito limitado*.

Vendo bem, o empreendimento de si molda-se a uma determinada expectativa de âmbito ou de amplitude do horizonte – e isto de tal modo que adquirirá uma conformação se posto perante uma expectativa de âmbito ou de amplitude do horizonte e adquirirá outra perante uma expectativa alternativa. O empreendimento de si está atravessado pela pergunta pelo âmbito ou pela amplitude do horizonte (pela pergunta pelo seu *limite máximo*): *até onde se estende?, quais são as suas dimensões?, etc.*

Ora, o âmbito da travessia pode corresponder a intervalos muito díspares entre si: uma semana, de um ano, dois, dez, cem, mil anos, etc. Pode porventura corresponder a intervalos ainda mais dilatados e considerar a possibilidade de extensões muito maiores.

Mas o ponto decisivo é o seguinte: se a “totalidade da travessia”, por mais extensa que seja, tiver a forma de um *intervalo* (i.e., possuir um *limite*), então *a totalidade gerundiva da projecção de si-mesmo-a-haver é mais extensa, vai muito mais além* que a amplitude da travessia. De sorte que, qualquer que seja o intervalo da totalidade da travessia em que damos connosco, dado que se trata de um intervalo, ela acaba sempre por *se situar a meio caminho*, com um *grande troço* da totalidade gerundiva da flexão de si a ficar *fora do intervalo fixado, além – e muito além – do seu tempo*. Ou seja: *seja qual for a sua amplitude, e em referência à*

totalidade do si a haver, a totalidade da travessia do si aparece sempre como totalidade coarctada ou contraída.

Ora, quando falamos da totalidade da travessia como *contração*, o que estamos a descrever é, antes de mais, o caso de a totalidade da travessia do si e a totalidade gerundiva da flexão de si *não serem co-extensivas*. Na verdade, ao falar de *contração*, aquilo para que se procura chamar a atenção é precisamente para a *incrível desproporção de amplitude* das duas extensões.

Vendo bem, a totalidade da travessia do si é algo de *residual* em relação à amplitude da totalidade gerundiva da flexão de si.

Isto é: tendo em conta a *grandeza* ou a *magnitude* a que se refere (tendo em conta o carácter da totalidade gerundiva da flexão de si), a *contração* da totalidade da travessia do si nunca corresponde a nada menos do que um *esmagamento*. Por outras palavras: a totalidade da travessia é, em referência à totalidade gerundiva da flexão de si, uma totalidade *infinitesimal*.

§35

A ipseidade tende não só para o superlativo *quantitativo* mas também para um superlativo *qualitativo* – O superlativo de superlativos: a fórmula “superlativo quantitativo x superlativo qualitativo”

Tudo isto que acabamos de ver na secção anterior é ainda muito incompleto e insuficiente para dar conta da natureza da tensão de não-indiferença que liga a “testemunha global” a si mesma e a uma *prescrição de si*.

O que vimos na secção anterior põe-nos já na pista de um *superlativo de si*. Quer dizer: o vínculo de não-indiferença que liga a “testemunha global” (a ipseidade) a si mesma é tal que leva à projecção de um acontecimento superlativo de si (isso que está em jogo quando Hegel fala de “plenitude de si”, i.e., uma demanda da plenitude de si).

Ora, o superlativo que considerámos nas páginas precedentes tem um carácter, por assim dizer, meramente *quantitativo*: diz respeito à dimensão da projecção de si-mesmo-a-haver (à dimensão daquilo a que chamámos a “flexão do si”).

Acontece, todavia, que o superlativo para que a ipseidade tende – o superlativo que o empreendimento de si tem como meta e que constitui o objecto da demanda de si – não é um superlativo meramente quantitativo mas também um superlativo *qualitativo*. E é esse aspecto que interessa focar nesta secção.

Tomemos Hegel como ponto de partida.

É decisivo para compreendermos aquilo a que Hegel chama “objecto” entender que as funções do “objecto” podem ser preenchidas por objectos com determinações diferentes. Quer dizer: há alternativas de preenchimento – e, na verdade, um grande número de alternativas de preenchimento – do objecto.

Sendo assim, os diferentes conteúdos (as diferentes determinações) que podem ser postas no lugar do objecto não são, de modo nenhum, indiferentes. Sucede precisamente o contrário.

Em primeiro lugar, há conteúdos determinações que são objecto de não-indiferença positiva e outros que são objecto de não-indiferença negativa.

Em segundo lugar, a *intensidade* da não-indiferença positiva ou negativa que nos liga às diferentes possibilidades de preenchimento do “lugar” do objecto é, também ela, *variável*. Há “coisas” a que nos liga uma forte não-indiferença positiva, outras a que nos liga uma fraca não-indiferença positiva, outras a que nos liga uma não-indiferença positiva ainda mais fraca, etc. – numa imensa variedade de escalas de intensidade.

Algo de equivalente se passa também com a não-indiferença negativa: há “coisas” a que nos liga uma forte não-indiferença negativa, outras a que nos liga uma fraca não-indiferença negativa, outras a que nos liga uma não-indiferença negativa ainda mais fraca, etc. – numa imensa variedade de escalas de intensidade.

A este primeiro aspecto acresce, entretanto, um segundo.

Poderia ser assim mas de tal modo que toda esta diversa qualificação daquilo que desempenha as funções de objecto tivesse que ver com algo como um “programa material” de não-indiferença – um conjunto de “metas”, consistindo definitivamente nisto e naquilo (uma lista de desideratos, etc.). Mas, de facto, não é assim.

Isso não quer dizer, de modo nenhum, que não haja “metas materiais” – que não haja um conjunto de desideratos que de algum modo tem de (ou deve) ser satisfeita por causa da não-indiferença da “testemunha global” a si mesma e ao que será de si. Acontece é que a ten-

são de não-indiferença de que estamos a falar (ou, para dizer como Hegel, o desejo da auto-consciência) não se fica só pela satisfação de um conjunto de desideratos com estas características.

O caudal de não-indiferença em relação a si é tanto – ou é tal – que, vendo bem, *requer sempre mais*.

E “requer sempre mais” porque aquilo a que está vinculado, na sua dedicação a si (no seu tomar partido por si mesmo, etc.), nunca é menos do que um superlativo qualitativo (aquilo que for “o” mais, que já não puder ser mais, que não possa ser ultrapassado por nada de outro, etc.).

Este é um ponto decisivo.

A mesma pressão de não-indiferença que gera uma pulsão dirigida ao superlativo quantitativo (isso mesmo que se expressa na fórmula “too Me to die”) desencadeia também qualquer coisa como um “ser demasiado ME para se contentar me contentar com menos do que o superlativo absoluto”. E é justamente disso que se trata: a “testemunha global”, na sua ipseidade, vê as coisas de tal modo que em última análise, o que lhe é devido é o superlativo (é o superlativo a que tem direito, etc.), por nenhuma outra razão que não seja o *mea res agitur* (*estar em causa eu, tratar-se de mim*, etc.).

Isso é claro se se notar que qualquer restrição ou moderação das exigências da expectativa tem, em última análise, *um carácter resignativo*.

Mais: em última análise, esta pressão dirigida ao superlativo qualitativo é de tal ordem que, vendo bem, ela não vale apenas para a continuação – na verdade, isso para que a tensão está dirigida passa por ser algo que *devia estar alcançado já desde o início*. E isto é assim por mais que se ganhe uma visão desencantada, limpa de ilusões, etc.; ou seja: nunca esta componente fundamental de vinculação da não-indiferença deixa de actuar, como algo implicado na própria estrutura da ipseidade e da sua indefectível dedicação a si mesma.

Para percebermos melhor este ponto, importa ver com mais atenção o nexo entre esta ligação essencial ao superlativo qualitativo e aquilo a que chamámos “metas materiais”.

Esse nexo passa fundamentalmente por dois aspectos.

Em primeiro lugar, precisamente porque tem um carácter formal, a vinculação ao superlativo qualitativo requer desformalização.

Ser “formal” não significa ser “vazio”. Na verdade, significa precisamente o contrário, como podemos ver no caso do superlativo material.

Quando aqui se fala de ser “formal”, está-se a apelar a uma determinação cuja peculiaridade é de tal ordem que a) remete sempre *para lá disto ou daquilo que se apresente como candidato à desformalização*, b) tem múltiplos candidatos à desformalização e c) suscita em cada caso a possibilidade de qualquer determinação concreta (qualquer “meta” ou conjunto de “metas”, qualquer um dos múltiplos candidatos à desformalização) não se identificar com o superlativo e, pelo contrário, poder ficar aquém – e até muito aquém – daquilo para que aponta a própria determinação superlativa.

Mas, de qualquer modo, o que a caracteriza enquanto determinação formal é o facto de requerer para si mesma uma identificação do que lhe corresponde: é o facto de requerer para si mesma uma identificação daquilo que, afinal, *preenche o requisito de ser superlativo*.

Em suma, o ponto decisivo é a) que não temos uma relação de não-indiferença com metas concretas (não estamos, na tensão de não-indiferença que inere à ipseidade, a sós com metas concretas): de facto temos todas as metas concretas postas sob a pressão da superlatividade; mas o ponto decisivo é também b) que não temos uma relação com o superlativo qualitativo que dispense a desformalização (a identificação concreta do que lhe corresponderá). E tudo isto de tal modo que uma desformalização concreta está sempre exposta à possibilidade de ser errónea e perceber mal que é que corresponde ao superlativo qualitativo.

Em segundo lugar, o nexa entre o superlativo qualitativo e aquilo a que chamámos “metas materiais” também passa por algo análogo a algo que vimos a respeito do superlativo quantitativo.

Observámos que o interesse da ipseidade por si mesma não gera apenas superlativação do projecto de si (da dimensão gerundiva de si): na verdade, requer também a determinação concreta da dimensão da travessia com que há efectivamente que contar – a qual delimitação pode entrar em conflito com a projecção gerundiva de si, etc.).

Ora, passa-se aqui algo muito semelhante.

A ipseidade não tem apenas interesse em alcançar o superlativo qualitativo (e, portanto, em desformalizá-lo, identificar a que é que corresponde, etc.). Na verdade, também tem interesse em procurar cumpri-lo – i.e., identificar o que é que é *exequível* (que metas concretas podem ser procuradas como susceptíveis de serem atingidas, que metas concretas deixam o mais próximo possível do superlativo, etc.).

O ponto decisivo é que, tal como no caso do superlativo quantitativo, a determinação daquilo com que se pode contar *de facto* tem lugar no quadro de pressão dirigido ao superlativo qualitativo – e está, se assim se pode dizer, *em tensão com ele*.

Percebe-se, a partir daqui, aquilo que dissemos anteriormente sobre as diversas possibilidades de conformação da tensão de não-indiferença e sobre a possibilidade de os programas de não-indiferença serem programas formais. É justamente isso que se passa no nosso caso.

Mas importa agora considerar um outro ponto sem cuja consideração a análise do complexo de não-indiferença a si mesmo que inere à ipseidade ficaria incompleto.

Esse ponto tem que ver com a articulação entre os dois superlativos de que falámos (o superlativo quantitativo e o superlativo qualitativo).

O primeiro aspecto que há que ter presente a este respeito tem que ver com o seguinte: de raiz, *a ipseidade está vinculada a uma combinação dos dois superlativos* – resulta na fórmula “superlativo quantitativo x superlativo qualitativo”.

Isto é: nenhum dos superlativos basta por si só. E o superlativo para que a ipseidade tende (a plenitude de que fala Hegel, o *terminus ad quem* da tensão de não-indiferença que, no nosso caso, inere à ipseidade, etc.) requer ao mesmo tempo as duas componentes.

O que isto quer dizer é que o “si” só é um “si” pleno (íntegro, etc.) se ou quando não estiver aquém de *nada* do que é próprio de si (se ou quando nada do que é de si estiver em falta, etc.). Por outras palavras: um “si” que apenas tenha ou seja *parcialmente* o que é de “si” (o que corresponde ao si, o que é próprio do si, etc.) é um “si” *incompleto* – é um “si” que ainda não resolveu a sua tensão de completude, que ainda está em tensão de supressão do “em falta de si”, etc.

Ou seja: não interessa um superlativo quantitativo de si que não esteja preenchido de forma qualitativa; mas também não interessa apenas o superlativo qualitativo desligado da superlativação quantitativa, que requer a sua propagação quantitativa.

Ganha assim contornos um elemento central da “peça de si” ou do “drama de si” a que atrás nos referimos: o *superlativo*.

Falamos de “superlativo”, neste sentido, para referirmos a combinação dos dois superlativos (quantitativa e qualitativa) – quer dizer: para referirmos o *superlativo de superlativos*.

É claro que quando aqui falamos de “superlativo” como elemento central, esta caracterização não dispensa uma ressalva sem a qual podemos cair em erro.

Resulta claro de tudo o que dissemos até este ponto que o elemento central – o protagonista – do acontecimento de aparecer em que nos temos é a ipseidade (a “testemunha global”), na sua radical indiferença a si. E falar também do superlativo como elemento central poderá sugerir erradamente que há, sendo assim, uma multiplicidade de elementos centrais, contíguos uns aos outros, numa espécie de “sociedade”.

Para ver que não é assim, há que ter presente algo que podemos formular concisamente na terminologia de Hegel: o superlativo de que estamos a falar é, como Hegel diz, *a plenitude da auto-consciência*.

Quer dizer: o superlativo de que estamos a falar é uma *conformação de si* (um *estado de si*) para que o si mesmo tende por inerência.

Não se trata, portanto, de algo *lateral* ao si (algo justaposto à ipseidade); trata-se de um elemento central da própria ipseidade (“interior” à própria ipseidade) – a qual, na sua não-indiferença a si mesma, não é simples mas complexa e está constituída a ter, de raiz, como elemento central de si mesma o superlativo que projecta para si.

Onde o superlativo (a multiplicação do superlativo qualitativa pelo superlativo quantitativo) está – ou, de todo o modo, onde o superlativo parece estar – a articulação entre a componente quantitativa e a componente qualitativa da tensão de não-indiferença de que a ipseidade é portadora pode assumir diversas formas.

Essas diversas formas têm sempre que ver com *um diagnóstico da máxima aproximação ao superlativo*.

Ora, independentemente das variações que esse diagnóstico assuma, aquilo que importa reter é que todas as diversas “fórmulas de articulação” entre a componente quantitativa e a componente qualitativa da pressão para a majoração de si que é inerente à própria ipseidade correspondem sempre a tentativas de encontrar um *mínimo de distância* (i.e., um *máximo de aproximação*) ao *superlativo de superlativos* para que a ipseidade sempre tende.

Ou seja: qualquer que seja a fórmula de articulação, ela está sempre *em vez* do superlativo de superlativos e só tem relevância na ausência dele (na impossibilidade – ou, de todo o modo, por haver a convicção de impossibilidade – dele).⁹³

Em suma: o que caracteriza o horizonte de si como que “detonado” pela não-indiferença da ipseidade a si mesma é esta explosão de “máximo” – este fenómeno de *superlativação irrestrita*.

Na verdade, o que fica claro é que o “si” visa, de forma velada, a conjugação dos dois factores que vimos (a uma conjugação entre aquilo a que aqui chamamos o *superlativo qualitativo* e o *superlativo quantitativo*) – o que se poderia resumir na fórmula: *tudo o que equivale à superlativa majoração de mim ao longo de todo o tempo*.⁹⁴

⁹³ Algumas análises filosóficas – como, por exemplo, a dos *Epicuristas* e as dos *Estóicos* – apresentam-se não só como tentativas de diminuir o peso da componente quantitativa mas como tentativas de a tornar irrelevante. A este respeito veja-se, por exemplo, o que escreve Séneca no *De brevitae vitae*. Não interessa aqui entrar a fundo nas teses de Séneca; o que interessa é apenas estabelecer um aspecto essencial em que a tese estóica confronta a tese que estamos a ver. Por um lado, a tese de Séneca inclui uma noção de tempo (precisamente na medida em que o centro da discussão é a adequação ou inadequação do tempo da vida à própria vida que se leva); por outro lado, a tese de Séneca implica uma relação não-horizontal entre os aspectos da totalidade de si qualitativa e da totalidade de si quantitativa. A tese de Séneca implica uma supremacia da totalidade de si *qualitativa* sobre a totalidade de si quantitativa. O que isto quer dizer é que à consecução da totalidade de si qualitativa sucederia, *de facto*, um estado de completude (justamente na forma de estar obtido tudo o que é próprio de si, etc.). E isto em virtude de a posse integral de si a que Séneca se refere ser um estágio fáctico e derradeiro, impassível de desenvolvimento (de aumento de qualidade e de quantidade). Isto é: a vida é breve se se considerar ou a) a grandeza do empreendimento (a posse de si) ou b) a totalidade da extensão possível (em relação à qual ela é uma ínfima totalidade de uma totalidade infinitamente maior). Todavia, ela tem o tempo adequado (ela não é breve) em relação a uma posse de si fáctica e a própria noção de posse de si fáctica implica a renúncia a instâncias não-fácticas – isso a que se chamou a componente de “mais”. Por outras palavras: num estágio de plena posse de si não se teria em conta senão o tempo fáctico – qualquer tempo a mais (a tensão para mais tempo em relação à morte, por exemplo) seria um tempo impróprio de si (que já não corresponderia ao si, seria nada para si, etc., e, portanto, um tempo sobre o qual não se poderia gerar qualquer posse com sentido).

⁹⁴ Note-se que, mesmo que nada impedisse uma eventual consecução do superlativo qualitativo, ainda assim não haveria um estado de plenitude. E isto devido ao facto de a totalidade da travessia do si e a totalidade gerundiva da flexão de si *não serem co-extensivas*. Se não estamos a ver mal, por mais que se conseguisse obter o superlativo qualitativo, não se o poderia obter em conjugação com o superlativo quantitativo, na medida em que a totalidade da travessia do si fica sempre aquém da totalidade gerundiva da flexão de si (resta sempre uma componente de *mais*). Em suma: pode muito bem dar-se o caso de a plenitude que eventualmente adviria da consecução do superlativo qualitativo ser uma plenitude

Não discutimos aqui em que medida algo semelhante se passa ou não em relação a outros aspectos em que a tensão de não-indiferença não desempenha o papel decisivo. O que procuramos vincar é que, neste caso – onde a tensão de não-indiferença da ipseidade a si mesma desempenha o papel de “ponto arquimédico” – o que se encontra é muito diferente de um domínio que se constitui por *sucessivas formas de alargamento*. A força expansiva do interesse por si põe em cena, de raiz, nada menos do que o superlativo – e um horizonte de si com a amplitude do superlativo (ao mesmo tempo o superlativo quantitativo e o superlativo qualitativo).

E, assim, o que quer que seja que fique *aquém* dessa extraordinária dimensão tem o carácter de uma *contração* desse horizonte mais vasto, em que se inscreve.

Quer dizer: o que quer que seja que fique *aquém* dessa extraordinária dimensão que é a do superlativo não tem uma determinação simples (não tem apenas a sua própria determinação: a determinação de até onde vai, do que alcança, etc.). Pelo contrário: tem uma determinação complexa.

Sobre o fundo do superlativo posto pela tensão de não-indiferença, a determinação própria desse “*aquém*” é medida *contra* o superlativo. Ou, para usar a terminologia da *Fenomenologia do Espírito*, o que quer que seja que fique *aquém* do superlativo surge sob a pressão dele e como *negativo* dele.

§36

O território da possibilidade do si: a dedicação ao que será-de-si e a pressão gerundiva – O carácter labiríntico do quadro de possibilidades do vir-a-ser-de-si

Todas estas considerações nos levam a outro componente fundamental de que tudo isto é indissociável.

Um factor decisivo para desencadear esta peculiar incompatibilidade entre a projecção do si-mesmo-a-haver e qualquer retenção de si mesmo em algo que seja só uma *parte* é aquilo

aparente, em virtude de o “si” pleno (a realização total de si que adviria da multiplicação dos superlativos) ser, sempre já, à partida, um *projecto falhado*.

a que chamamos *a natureza gerundiva da projecção-de-si-mesmo-a-haver*, que está implicada na constituição da testemunha global.

O factor a que aqui fazemos referência é fundamental quer para a compreensão da estrutura da “testemunha global” (que, como vimos, não é apenas uma testemunha), quer para a compreensão da estrutura da própria vida enquanto tal – e esse factor é o que tem que ver com o papel da *possibilidade*.

Por um lado, tudo passa pela ligação mediante a qual, para usar a formulação de Heidegger, a testemunha é já *a sua possibilidade ou o seu poder-ser*.⁹⁵

O que com isto se quer dizer é que *a testemunha está sempre já em tensão de não-indiferença em relação à sua possibilidade* (fazendo *caso dela*, estando em relação com ela, visando-a, etc.). E a testemunha *ser sempre já a sua possibilidade* significa que *o si-mesmo-a-haver* (a totalidade do si-mesmo-a-haver, o superlativo, etc.) *já está incluído na dedicação da “testemunha global” a si mesma*.

Veja-se então o que se desenha, em especial ao estabelecer um contraste entre a possibilidade e o facto.

Como resulta do que vimos, a relação “testemunha global” (sc. a relação da ipseidade) consigo mesma não se resume nem se esgota naquilo que a testemunha *factualmente “é”* – não se resume a uma relação de si a si *fáctica* (a uma relação de *si-facto* a *si-facto*, por assim dizer).

⁹⁵ Há vários passos em que Heidegger faz referência a este factor da *possibilidade*. Consideremos, por exemplo, e sem qualquer intenção de sermos exaustivos mas apenas de forma ilustrativa, o que nos diz em alguns passos de *Sein und Zeit*. “Auf dem Grunde der Seinsart, die durch das Existenzial des Entwurfs konstituiert wird, ist das Dasein ständig «mehr», als es tatsächlich ist, wollte man es und könnte man es als Vorhandenes in seinem Seinsbestand registrieren” (§31, pág. 145). “Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für...* (propensio in...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist.” (§40, pág. 188). “Formal existenzial gefaßt, ohne jetzt ständig den vollen Strukturgehalt zu nennen, ist die vorlaufende Entschlossenheit das *Sein zum* eigensten ausgezeichneten Seinkönnen. Dergleichen ist nur so möglich, daß das Dasein *überhaupt* in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen *kann* und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommenlassen als Möglichkeit aushält, das heißt existiert. Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen*-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*.” (§65, pág. 325). “Das im Grunde zukünftige Entwerfen erfaßt primär nicht die entworfene Möglichkeit thematisch in einem Meinen, sondern wirft sich in sie als Möglichkeit.” (§68, pág. 336).

Poderia não ser assim: i.e., poderia dar-se o caso de a relação da “testemunha global” (sc. a relação da ipseidade) consigo mesma se esgotar no testemunho efectivo – de tal modo que não houvesse qualquer relação com o que não se achasse testemunhado facticamente.

O que nesse caso se desenharia seriam dois campos (o campo do que “facticamente apareceu ou aparece” e o campo do que “facticamente não aparece”) *irredutíveis entre si* – a tal ponto que aquilo que “apareceu” ou “aparece” não teria aberta qualquer perspectiva sobre o “não apareceu” ou “não aparece”.

Isso não quereria dizer, naturalmente, que o que, num dado momento, “não aparece” não pudesse vir a aparecer noutro momento. Queria simplesmente dizer que um campo não teria qualquer perspectiva sobre o outro – que o campo do efectivamente testemunhado não teria qualquer perspectiva para lá de si (que o que, num dado momento, “não aparece” não teria qualquer perspectiva sobre a eventualidade de aparecer noutro momento).

Isto é: se se resumisse ou se esgotasse naquilo que facticamente “é”, a relação da testemunha consigo mesma corresponderia a uma relação completamente fechada no testemunho actual, presente, de cada vez em curso, etc. E isto de tal modo que, para o próprio, não haveria dois campos: haveria apenas a esfera do *facto*.

Em certo sentido, é precisamente isso o que sucede.

Na verdade, o “testemunhar” da testemunha esgota-se na ocorrência actual – i.e., no momento em que o testemunho está *efectivamente em curso*, no momento efectivo do testemunhar, etc. E tanto assim que aquilo que de cada vez testemunha ou tem testemunhado constitui, em cada momento, *a totalidade do efectivamente testemunhado*.⁹⁶

⁹⁶ Como vimos, só não é assim porque, mesmo no plano estritamente cognitivo, a “testemunha global” não é uma testemunha estritamente estética ou mnésica mas sim uma testemunha empírica. Tocamos aqui um ponto que não vamos desenvolver e que é o seguinte. Se considerarmos o que vimos, desenhem-se duas origens do excesso sobre o fáctico: a própria *ἐμπειρία* e o excesso sobre o fáctico que vem da tensão de não-indiferença que liga a “testemunha global” a si mesma. E põe-se o problema de saber o nexo entre estas duas fontes do excesso sobre o fáctico. Pode acontecer que se trate de duas fontes completamente independentes uma da outra mas que de algum modo se conjugam e completam, assim como pode acontecer que uma delas já desempenhe um papel relevante na constituição da outra. Este é um mero assinalar da questão, que não cuidaremos aqui de tratar esclarecer.

Porém, o ponto decisivo é que a relação da “testemunha global” consigo mesma não se esgota no plano do fáctico. *A relação da testemunha a si mesma está aberta a algo que ainda não se é facticamente mas que passa por estar a caminho de se ser facticamente.*⁹⁷

Isso faz que, no sentido em que a estamos a ver, *a relação de não-indiferença da testemunha a si mesma assente sobre uma cisão fundamental*, a saber: *a cisão entre o aparecimento fáctico* (o aparecimento *efectivamente testemunhado*, que está *consumado*, etc.) *e o aparecimento por vir* (o aparecimento que *ainda não é facticamente*, que não está *efectivamente dado*, etc.). Assim, há algo como *uma tensão da testemunha em direcção ao “exterior” do efectivamente testemunhado* (em direcção ao *para lá* do aparecimento fáctico).

Isto é: não apenas o vínculo testemunhal da testemunha não se esgota no *aparecimento tido* (pelo contrário: *a testemunha tem uma noção de um aparecimento a haver, a ter*, etc.), como *está fundamentalmente voltado para o aparecimento a haver*.

Vejamos um pouco melhor o que tudo isto nos mostra.

Em primeiro lugar, há que ter presente que a raiz de todo este terreno da possibilidade é a não-indiferença da “testemunha global” em relação a si mesma – à totalidade de si-mesma-a-haver e à pressão do superlativo envolvido nela.

⁹⁷ Quer dizer: o aparecimento *fáctico* não esgota as ocorrências do aparecimento a que a testemunha se reporta. Assim, a relação de não-indiferença da testemunha a si mesma está aberta (e vinculada) a ocorrências de aparecimento *não-fácticas* (i.e., que não estão *efectivamente dadas*, que não estão “aí”, que “existem”, que não estão *consumadas*, que ainda não “são”, etc.). Acontece que este *aparecimento a haver* (*a ter, por vir*, etc.), na medida em que é um aparecimento não-fáctico, revela que a relação da testemunha consigo mesma está constituída na forma de uma *falta fáctica* (uma carência fáctica, uma privação fáctica, etc.) do aparecimento a haver. Ora, dá-se o caso de, no entanto, *a falta fáctica do aparecimento a haver não ser sentida como falta*. Isto é: por um lado, ela é uma falta fáctica (corresponde a algo que não está *efectivamente dado*, que não estão *consumado*, que não foi testemunhado, etc.). Porém, *essa falta efectiva é suprimida como falta* – em virtude de haver uma abertura tal que o aparecimento em falta está *a caminho de ser facticamente*. Dito por outras palavras: o aparecimento a haver está *sempre já projectado como aparecimento fáctico a haver*. Tem a forma de um aparecimento que, não o sendo, se projecta já facticamente (que está *a caminho de ser facticamente*). O que estamos a procurar mostrar é que a relação da testemunha consigo mesma está constituída de tal modo que *antecipa o aparecimento por vir como se fosse de tal modo evidente que facticamente virá a aparecer que o aparecimento fáctico futuro* (que o ser que efectivamente ainda não “é”) *está, por assim dizer, “presentificado”* (*está já a “ser” ainda não sendo, estando ainda por vir a ser*, etc.). Por outras palavras: *a falta fáctica sobre a qual a relação da testemunha consigo mesma está constituída não é tida como uma falta insuperável*. E isto porque estar em direcção ao *para lá* do “si” fáctico quer dizer, precisamente: *estar em direcção à possibilidade*.

Ora, sobre essa base, poderia haver uma abertura à possibilidade constituída de outro modo – por exemplo, constituída no quadro estritamente cognitivo, onde a tensão de não-indiferença não desempenhasse qualquer papel significativo.

Em segundo lugar, como procurámos mostrar, esse território de possibilidade não é um território qualquer – não se define apenas por ser um território de possibilidade: define-se por ser um território de possibilidade de um determinado *modo*. Define-se, antes de mais, por ser *um território da possibilidade do si* (da ipseidade, da própria “testemunha global”, etc.).

Mas, por outro lado, apesar de ter esse carácter aparentemente mais restrito, trata-se de *um território de possibilidade com uma extraordinária amplitude* – e posto sobre a pressão do superlativo. É o superlativo que, na verdade, *fixa a dimensão do território de possibilidade e o estende* da forma que procurámos pôr em evidência.

Em terceiro lugar, este território de possibilidade está lançado sobre o território do fáctico. Daí resulta que *o território do fáctico fica posto sob a pressão do território de possibilidade*.

Quer dizer: não se trata de dois territórios meramente *justapostos*. O território da possibilidade, constituído a partir da tensão de não-indiferença da ipseidade a si mesma, *paira* sobre o território do fáctico, pressionando-o, *transfigurando-o* – e transfigurando-o de tal modo que *o fáctico aparece como fundamentalmente relativo ao campo da possibilidade* (como algo relativo à possibilidade, transfigurado pela possibilidade, etc.).

De sorte que, para recorrer mais uma vez às categorias que usámos anteriormente, a) o fáctico tem uma determinação de *significado* e b) *esse significado é ao mesmo tempo um significado relativo à ipseidade e um significado relativo à possibilidade* (enquanto a possibilidade é a possibilidade da ipseidade na tensão para si mesma). Assim, estes dois aspectos não são, na verdade, dois aspectos mas um só.

Mas não basta vincar a ideia da inclusão da possibilidade e a ideia do primado da possibilidade.

Tão importante quanto o primado da possibilidade sobre o facto é também o caso de a possibilidade a que nos referimos se tratar de uma possibilidade de natureza muito particular e de um território de possibilidade com determinadas características – um território que difere tanto de um território de possibilidade constituído de outro modo, quanto difere de um campo de aparecimento totalmente fechado no fáctico (sem qualquer perspectiva sobre o possível).

Para ver como é assim, consideremos brevemente algumas alternativas – algumas modalidades de presença da possibilidade – que contrastam com aquilo que efectivamente se verifica:

A não-indiferença diz respeito sobretudo à possibilidade. É uma não-indiferença em relação ao que será-de-si – uma decidida dedicação ao que será-de-si (e na verdade, como vimos, uma não-indiferença que já está dirigida, com pressão de superlativização, à totalidade do que será-de-si).

Quer dizer: a possibilidade aqui em causa não é uma possibilidade no sentido “neutro” do termo. Poderíamos tender a entender a possibilidade como um mero *experimentum* inócuo – i.e., no sentido do termo “possibilidade” que destaca o aspecto meramente *lúdico*.

Nesse sentido, a possibilidade seria algo como *um jogo inconsequente em que se aventariam variações alternativas abstractas* – mas de tal modo que *essas variações alternativas abstractas aventadas estariam completamente encerradas no seu próprio acontecimento de mera possibilidade*. Isto é: teriam um valor meramente “experimental” – no sentido em que *não afectariam de modo decisivo ou que não teriam qualquer influência significativa sobre aquilo que efectivamente se passa*.

Ora, a possibilidade, tal como aqui a visamos, não corresponde a este sentido “neutro”. Pelo contrário: estamos a falar de *uma possibilidade gerundiva* (requerida, prescrita, etc.).

O que isto significa, em suma, é que *a “testemunha global” não é de modo nenhum indiferente à sua própria possibilidade – está constitutivamente votada e dedicada a ela*. E é precisamente por essa razão que a possibilidade não se limita a figurar “ao lado” do fáctico.

Isto é: *a possibilidade partilha o plano com aquilo que se passa – intercepta o plano do que aparece, interfere nele ou sobre ele, impede que a consideração dele esteja totalmente encerrada nele, etc.*

Em especial, exige-se às possibilidades *direcções* – i.e., exige-se-lhes que sejam um *complexo de possibilidades de resposta* às perguntas: *que sentido tomar, em que direcção encaminhar o si, que “destino” dar a si?*, etc. – assim como se confronta as possibilidades com o questão de saber se conduzem ou não a “bom porto” (i.e., se conduzem ou não à plenitude de si-a-haver).

Sendo assim, por outro lado, *a possibilidade-de-si que desta maneira é protagonista na relação que o si-mesmo tem consigo – a possibilidade de si que está em causa no si mesmo*

– é “possibilidade” também no sentido de ainda estar aberta, de corresponder a um em-aberto.

Ou seja: embora a possibilidade interfira no plano do que aparece, ela está sempre, se assim se pode dizer, “a meio caminho”. É que, apesar de tudo, ela não perde nunca o estatuto de “possibilidade” num segundo sentido.

Por um lado, quando se fala de “possibilidade” fala-se de algo que *tem a realização em aberto*. Por outro, quando se fala de “possibilidade”, fala-se de algo que *não é passível de ser imediatamente verificado* (que não está “aí” para ser verificado, etc.).

Quer dizer: se é verdade que *já há* inclusão da possibilidade (i.e., se é verdade que aquilo que se enuncia quando se diz “a ipseidade é uma possibilidade”), nada disto anula o facto de *a possibilidade manter ainda o seu estatuto de “possibilidade”* – i.e., nada disto anula o caso de não se ter tornado ainda em algo fáctico, de *o aparecimento a testemunhar não estar já constituído enquanto aparecimento testemunhado*, etc.⁹⁸

Neste sentido, aquilo de que se trata quando se fala de “possibilidade” é algo como *uma metamorfose radical* – uma transformação de tal ordem e de tal natureza que aquilo que não é fáctico (que não é passível de ser imediatamente verificado, que não está aí, que não é efectivo, etc.) *possa passar a ser* (i.e., seja passível de vir a ser imediatamente verificado, possa passar a estar “aí” para ser verificado, possa vir ao aparecimento, etc.).

Ou seja: poderia acontecer que a testemunha tivesse a sua *perspectiva aberta* para as possibilidades como possibilidades a que não se fosse alheia mas que, em todo o caso, correspondessem a algo *não-actualizável*. Isto é: poderia dar-se o caso de o interesse (a não-indiferença, a não-neutralidade, o não-alheamento, etc.) em relação ao *leque de possibilidades* ser um interesse limitado ao mero *inventário das alternativas possíveis*.

⁹⁸ Poderia conceber-se que o caso de o testemunho que *facticamente não “é”* passar já, de certo modo, por *facticamente já “ser” na forma de possibilidade* resultasse num *alívio de pressão* – de tal que *seria indiferente que viesse a ser ou não ser facticamente*, na medida em que, de certo modo, *já “seria” na forma de possibilidade*. É assim, aliás, que se pode entender que a falta passa por *falta superada* – ela é projectada como *falta superada no futuro* (i.e., no *a haver de aparecimento*, no que *será*, etc.). Acontece, no entanto, que *não há alívio de pressão* – e não há alívio de pressão porque o caso de a falta *estar a caminho de ser superada* (de tal modo que já se antevê o momento da sua superação, que ela “já” está superada, etc.) não anula o caso de ela *não estar facticamente superada*.

A essas possibilidades não caberia qualquer outro papel senão o de *possibilidades não-fáticas* – i.e., o papel de algo que, de qualquer modo, efectivamente não está em jogo na conformação efectiva de si, etc.

Acontece, porém, que quando aqui se fala de possibilidades, não está em causa um mero inventário de possibilidades. O que está em causa é *a potencial actualização ou conversão das possibilidades em algo com uma natureza muito diferente da mera possibilidade*.

Mas também isto não é tudo.

Com efeito, poderia dar-se o caso de o campo da possibilidade estar conformado pelos vários aspectos que passámos em revista mas num quadro completamente livre de qualquer espécie de pressão gerundiva.

O ponto decisivo é que não é assim.

Tal como está constituído em nós, o aparecimento está ligado a um campo de possibilidade contínua e decisivamente marcado por – inteiramente perpassado por – *pressão gerundiva*.

Isto é: uma coisa é a possibilidade – e até mesmo a possibilidade actualizável. Outra coisa completamente diferente é *a possibilidade percorrida por pressão gerundiva*.

A diferença é na verdade tão radical que, vendo bem, não fazemos ideia do que seja a possibilidade enquanto instância não-gerundiva. Estamos de tal modo sob a alçada da pressão gerundiva que só ilusoriamente conseguimos conceber o que seja a sua ausência e qualquer esforço retrospectivo de retirar a pressão gerundiva a uma qualquer possibilidade não gera nenhuns resultados negativos.

Sendo assim, o ponto decisivo que tem de ser considerado para perceber a determinação que para nós tem o campo de possibilidade é *a direcção ou a orientação da pressão gerundiva que perpassa a esfera da possibilidade*.

Ora, o primeiro aspecto que há que ter em atenção nesta matéria é que a *pressão gerundiva* que ocorre em nós e que domina inteiramente o campo da possibilidade tem que ver com a *subsistência* (com a *continuação*, etc.) do aparecimento – enquanto a subsistência do aparecimento é uma condição da subsistência da “testemunha global” (sc. da ipseidade).

Mas isto também não é tudo.

É que, de facto, poderia haver pressão gerundiva da subsistência do aparecimento mas uma pressão que estivesse orientada para uma subsistência do aparecimento *só até certo ponto* (dentro de um intervalo definido).

Ora, esta é uma modalidade de pressão gerundiva que desconhecemos por completo.

Para nós, a pressão gerundiva em direcção à subsistência ou à continuação do aparecimento tem, como vimos, um carácter *formal* – e está constituída de tal modo que *o seu terminus ad quem é nada menos do que o superlativo*, com as características que vimos atrás.

Mas também isto, por sua vez, não é tudo.

O “em-aberto” – que constitui o núcleo da possibilidade – não diz respeito apenas à alternativa entre a) a possibilidade gerundiva de si se converter num cumprimento de si (de tal modo que o empreendimento de si – a “navegação de si”, etc. – *não acaba mas continua*) e b) a possibilidade gerundiva de si *dar lugar à cessação de si*. Ou seja: a pressão gerundiva não se cinge à preservação de si.

Poderia dar-se o caso de a possibilidade restringir o seu alcance à mera tensão pela *preservação de si* – de tal modo que o que estaria em causa seria *a possibilidade de haver ou não aparecimento* no momento seguinte (na medida em que, como vimos, *há algo como uma tensão de completude de “si” que fica aquém de se cumprir se corresponder a menos do que à travessia da extensão total do empreendimento de si*).

Acontece que *a possibilidade inclui também* – e inclui de modo não menos decisivo – *uma multiplicidade de alternativas de preenchimento da continuação de si*.

Foquemos um pouco melhor este aspecto.

Em primeiro lugar, há *todo um conjunto muito diversificado de possibilidades do vir-a-ser-de-si que se situam*, todas elas, se assim se pode dizer, *do lado da continuação* (e não do lado contrário).

Quer dizer: o que se verifica está muito longe de corresponder pura e simplesmente a fazermos caso da continuação, sendo-nos completamente indiferente o seu teor, aquilo que a preenche, etc. Sucede justamente o contrário. *As diferentes possibilidades de preenchimento (as diferentes determinações possíveis do vir-a-ser-de-si) contrastam fortemente umas com as outras quanto ao teor da continuação*.

Em segundo lugar, *essas diversas possibilidades não são iguais* – *não estão todas no mesmo pé no que diz respeito à tensão de não-indiferença*.

Em relação a umas possibilidades, a “testemunha global” do aparecimento está ligada por pressão de não-indiferença positiva; em relação a outras, ao invés, a tensão de não-indiferença é negativa. Mais precisamente: a “testemunha global” do aparecimento está vinculada às diversas possibilidades através de um número indeterminado de graus de não-indiferença positiva e de um número indeterminado de graus de não-indiferença negativa.

O que daqui decorre é que *cada determinação de preenchimento de si-mesmo-a-haver tem uma determinada posição relativa numa hierarquia de possibilidades.*

Finalmente, também a este respeito a pressão gerundiva a que está sujeita a ipseidade tem um carácter *formal* e está dirigida a nada menos do que o *superlativo*.

Quer dizer: as diferentes possibilidades qualitativas não estão apenas postas em relação umas com as outras, de tal modo que compõem uma “hierarquia”. Acontece em vez disso que estão postas sob a pressão de um superlativo qualitativo – de tal modo que a sua diversa posição hierárquica é uma posição de distância relativa a esse superlativo qualitativo.⁹⁹

⁹⁹ Como vimos, o programa de não-indiferença em questão está vinculado a um superlativo que é ao mesmo tempo quantitativo e qualitativo – de tal modo que, quer no que diz respeito à alternativa ser/não-ser (e às diferentes possibilidades de conformação concreta da duração de si), quer no que diz respeito às diferentes modalidades do vir-a-ser-de-si), o quadro de possibilidade aqui em causa está posto sob a pressão do superlativo e é sempre de algum modo visto na óptica dessa pressão (à luz dela, etc.). Assim, o aparecimento (isso a que chamámos o caso “singular” do aparecimento) está pressionado a) *por algo como um superlativo* e b) *por cada uma das possibilidades de aparecimento alternativas* (que, por sua vez, estão sobre o mesmo complexo de pressões). Tudo isto quer dizer que o aparecimento tem, em relação às diversas possibilidades em relação às quais está em contraste, um “valor” particular: *é qualitativamente superior a algumas possibilidades de aparecimento e qualitativamente inferior a outras.* É neste sentido que falamos aqui de algo como *uma hierarquia de possibilidades.* O que se esboça é o facto de as múltiplas possibilidades alternativas serem atravessadas por uma *avaliação de valor.* Quer dizer: as alternativas não aparecem como *neutras*; o seu valor está determinado pelo seu lugar nessa hierarquia – hierarquia que tem como *critério de distribuição das múltiplas alternativas o superlativo que de cada vez estiver em causa e o seu teor.* Vendo bem, em qualquer caso, o aparecimento aparece sempre como uma possibilidade diminuída (esbatida, subalternizada, etc.) em relação ao superlativo a que responde.

Acresce a isto, finalmente, que *a tensão de não-indiferença positiva e negativa não é constante quanto à sua intensidade.* Há até uma muito grande margem de variação dessa intensidade – de onde resulta que as diferentes possibilidades do vir-a-ser-de-si não apenas estão em concurso umas com as outras mas estão, adicionalmente, numa relação muito diversa com o programa de não-indiferença de que o si-mesmo é portador. Antes de mais, essa variação da intensidade *diz respeito ao teor do superlativo.* Um superlativo “modesto”, se assim podemos dizer, depõe as diferentes possibilidades numa relação menos “tensa”, na medida em que diminui o leque da amplitude possível em relação ao superlativo. Adicionalmente, essa variação de intensidade *diz respeito ao teor da travessia do aparecimento.* Isto

Tudo isto desenha, como vimos, algo muito particular (que é aquilo que, sem estarmos cientes disso, está em jogo em toda a relação com a possibilidade): todo o terreno da possibilidade está posto sob a pressão do superlativo (o núcleo de pressão formal, sustentado pela não-indiferença da ipseidade a si mesma, que envolve ao mesmo tempo a exigência de um superlativo quantitativo e a exigência de um superlativo qualitativo).

Em suma: estejamos ou não cientes disso, *a possibilidade é o terreno desta extraordinária petição de majoração de si que é a petição do superlativo.*

Mas há ainda um outro aspecto a considerar.

Poderia ser assim mas com um quadro de possibilidades relativamente restrito: um cardinal pequeno de diferentes teores de aparecimento (sc. de diferentes possibilidades de conformação do si-mesmo-a-haver).

Todavia, o que se passa connosco é justamente o oposto. E é o oposto em dois sentidos.

Em primeiro lugar, é o oposto porque os teores do aparecimento são muito diversos. O que estamos a procurar salientar é que não conhecemos limite às possibilidades. Isto é: as possibilidades não se restringem a um cardinal determinado mas, vendo bem, as possibilidades, pela sua própria natureza, são passíveis de *uma contínua multiplicação.*

Essa incrível variedade é, por um lado, uma variedade documentada pela própria travessia perceptiva – mas, por outro lado, cresce exponencialmente por projecção empírica.

Para sermos mais precisos, há aqui dois aspectos a distinguir.

Por um lado, há a questão de saber de onde nos vem a ideia da incrível diversidade, de que procurámos descrever grosseiramente as fontes.

Mas, por outro lado, mesmo que a travessia perceptiva não documentasse nada desse género (e que, portanto, não houvesse qualquer base para uma projecção empírica da ordem da que se mencionou), continuaria a subsistir a possibilidade de algo com essas características.

é: diz respeito ao facto de, no curso do aparecimento, a distância ao superlativo ser, consoante o que a cada momento aparece, maior ou menor. Por fim, essa variação de intensidade *diz respeito à amplitude da travessia.*

Isso tem que ver com o carácter, apesar de tudo, comparativamente exíguo da travessia perceptiva e com a fragilidade de todas as projecções empíricas.¹⁰⁰

Em segundo lugar, há algo muito diferente de um cardinal pequeno de possibilidades alternativas porque *estes diversos teores aparecem como correlatos de tensões de não-indiferença fortemente contrastantes entre si*, tanto a) no que diz respeito ao seu valor, positivo ou negativo (ou seja: no que diz respeito à alternativa entre não-indiferença positiva e não-indiferença negativa), quanto b) no que diz respeito à intensidade do fluxo de não-indiferença que anima a nossa relação com eles.

Por outras palavras: seria possível haver um sem-número de teores de aparecimento (um sem-número de preenchimentos possíveis do si-mesmo-a-haver) e esses diferentes teores de aparecimento não terem significativos contrastes de distância em relação ao superlativo qualitativo para que se tende. Mas o que acontece com o quadro de possibilidades com que lidamos é precisamente o oposto.

Em suma: o quadro de possibilidades que, no nosso caso, compõe o “reino” da possibilidade é um quadro absolutamente exuberante, que ilustra o princípio de toda a espécie de determinações e combinações possíveis classicamente expresso na fórmula “*natura varie ludens*”.¹⁰¹

Mas isto, por sua vez, ainda não é tudo – e, de facto, deixa de fora um aspecto sem cuja focagem se perde de vista algo essencial, tanto para a fixação da estrutura da ipseidade na sua não-indiferença a si mesma, quanto para a compreensão da estrutura da experiência da vida enquanto tal. O aspecto que falta considerar tem que ver com o seguinte.

¹⁰⁰ Vendo bem, não só as possibilidades ocupam uma incrível *amplitude* como *há uma incrível desproporção entre o que efectivamente aparece* (o caso “singular” do aparecimento, se assim podemos dizer) *e os múltiplos casos possíveis de aparecimento*. Mais: é precisamente com essa multiplicação de possibilidades – com uma grandeza incrível – que a cada momento o que aparece está confrontado. Ou seja: é essa multiplicidade de possibilidades que a cada momento *coloca em tensão o que aparece* (partilha o plano com, interfere ou influencia o que aparece, etc.) – de tal modo que, na verdade, *modifica o que aparece a partir do seu “interior”*. Em suma: por uma parte, a determinação de preenchimento de si-mesmo-a-haver *corresponde a não mais do que uma de entre as múltiplas possibilidades de determinação de preenchimento de si-mesmo-a-haver*. Por outra parte, a determinação de preenchimento de si-mesmo-a-haver *está de cada vez pressionado por um número ilimitado de variações alternativas de determinação de preenchimento de si-mesmo-a-haver e o confronto com todas essas possibilidades conforma o modo como aparece o que aparece*.

¹⁰¹ Deichgräber, K, *Natura varie ludens. Ein Nachtrag zum griechischen Naturbegriff*, Wiesbaden, Steiner, 1954, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1954, número 3

Poderia ser assim, como acabamos de descrever, mas de tal modo que *o quadro de possibilidades em causa fosse passível de sinopse*.

Quer dizer: poderia ser assim mas de tal modo que fosse possível ter uma perspectiva que verdadeiramente cobrisse e acompanhasse cada uma das possibilidades de aparecimento em causa e percebesse, em regime de perfeita perspicácia, a posição que todas elas ocupam umas em relação às outras, no que diz respeito aos seus diversos encadeamentos possíveis, ao seu “valor” ou ao significado de que se reveste em relação à tensão de não-indiferença, ao seu programa superlativo, etc.

Contudo, não é nada disso que sucede. Não há nenhuma sinopse constituída desse modo – na verdade, o que há é muito diferente dela.

Por um lado, *há uma tendência para a sinopse* – uma tendência que radica na própria tensão de não-indiferença relativamente a si mesmo e na necessidade de orientação que dela decorre. Por outro lado, tudo o que de cada vez se acha alcançado em matéria de sinopse tem não só a) *um carácter bastante confuso* mas, para além disso, b) *deixa escapar um cardinal muito elevado – e, até mesmo, a esmagadora maioria – das linhas de desenvolvimento possível do vir-a-ser-de-si*.

Ou seja: ainda que se trate de um horizonte sobre o qual recai *uma forte pressão de clarividência*, de facto esse horizonte caracteriza-se pelo oposto daquilo que se acha requerido por essa pressão. Em suma: trata-se de qualquer coisa como *um campo cerrado encoberto, com todas as características de um “labirinto”*.¹⁰²

Vejamos um pouco melhor o que se quer dizer com isto.

Quando falamos aqui de “labirinto”, não nos referimos ao fenómeno do “labirinto” no sentido que o termo tem quando está em causa algo de que se tem uma perspectiva a partir de cima (de relance, com acesso à sua planta, etc.). Quando falamos aqui de “labirinto”, estamos a referir-nos *àquilo que se passa quando se está fechado num labirinto e sujeito ao tipo de constrição de perspectiva que corresponde a alguém fechado num labirinto*.

Nesse sentido, um labirinto é *um campo de acesso marcado por fortes restrições* – restrições essas que *reduzem aquilo que se consegue ver, de cada vez, a muito pequenos troços*,

¹⁰² Sobre o tema do “labirinto” (i.e., da vida como labirinto, do curso da vida como curso labiríntico, etc.), ver, por exemplo, Doob, P., *The idea of the Labyrinth, from Classical Antiquity through the Middle Ages*. London, Cornell University Press, 1990

de tal modo que a) *não se sabe o que está para lá deles* (não tem acesso ao que está para lá das barreiras que os limitam, etc.), b) *não se sabe bem qual a posição que cada um destes troços ocupa na totalidade do labirinto* e, na verdade, c) *não se faz ideia da própria extensão ou amplitude global do labirinto em que se está*.

Isto é ainda mais assim se – como sucede no caso aqui em causa, como sucede no nosso caso – se trata de *um labirinto em que se está desde sempre*, de tal modo que *nunca se fez qualquer deslocação a não ser dentro dele*.

Também a desproporção que assim se desenha – ou seja: a desproporção entre a) *a pressão de superlativação e a pressão de sinopse em relação ao quadro das possibilidades de si* e b) o facto de o quadro de possibilidades estar *cerrado* e disposto de tal modo que todo o ganho de perspectiva a seu respeito *tem a forma de deslocações num labirinto constitui uma componente decisiva da estrutura da testemunha global e do aparecimento* em que nos temos, enquanto este está constituído como empreendimento de si.

É isso que naturalmente se reflecte numa propriedade fundamental da própria travessia do aparecimento (da travessia da vida e da experiência da vida): *a travessia do aparecimento tem justamente a forma de exploração de um labirinto*.

Assim, se por um lado a própria *travessia* do labirinto permite ter dele alguma perspectiva (de tal modo que é possível desenhar um “mapa” da travessia do labirinto), por outro lado, não é possível saber, a partir dessa perspectiva restrita que de cada vez se tem no meio dele, que possibilidades inexploradas o labirinto abre – o que é que se vai encontrar no horizonte por explorar, quais as suas dimensões, etc.¹⁰³

Ou, para sermos mais precisos: *a travessia do aparecimento tem a forma do labirinto das possibilidades do vir-a-ser-de-si* e é feita não tanto como descoberta das possibilidades

¹⁰³ A respeito das origens gnoseológicas deste reconhecimento do “reino” da possibilidade como “labirinto”, renovam-se as observações feitas atrás. Em aditamento, observe-se que o papel da *ἐμπειρία* em relação a este estado de coisa é ambíguo. Por um lado, *a ἐμπειρία antecipa a surpresa*. Com efeito, a travessia perceptiva caracteriza-se precisamente por pôr em contacto com uma multiplicidade de *περιπέτειαι* – como se situasse em caminho em cujo percurso surgem surpresas. E a *ἐμπειρία* antecipa mais ocorrências disso, projecta a quase-lei de que surgem surpresas, etc. Por outro lado, uma das preocupações e tendências mais vincadas da *ἐμπειρία*, em virtude de estar dominada pelo interesse por si, é precisamente traçar, quando possível, o “mapa” do labirinto (obter a perspectiva de sinopse que, na verdade, *nunca alcança*).

como possibilidades mas como *descoberta das possibilidades a partir do facto* (i.e., a partir do que acontece, do que aparece, do que se descobre que vai sendo de si, etc.).

Quer dizer: embora haja alguma margem de identificação prospectiva das possibilidades como possibilidades (enquanto ainda são possibilidades: antes de se actualizarem), a estreiteza de ângulo na nossa captação do campo de possibilidades (aquilo que tentámos focar quando falámos da falta de sinopse e de quando falámos de um condicionamento análogo ao de um labirinto) faz que muitas possibilidades de preenchimento de si (muitas modalidades de conformação de si) não sejam antecipadas e em vez disso se manifestem sob a forma de possibilidades já actualizadas.

Enfim: tudo se passa como se a “criatividade” do campo de possibilidades em que temos efectivamente de nos haver fosse *muito mais fértil* do que a nossa “criatividade” no que diz respeito à concepção de possibilidades de preenchimento de si.

§37

O duplo “big bang” do si-mesmo: a propagação sobre a *totalidade de si* e a propagação sobre a *totalidade do que aparece* – A “peça” de si

Um dos aspectos mais decisivos para a compreensão de tudo isto é aquele que tem que ver com a capacitação de que a presença deste elemento de ipseidade, em tensão relativamente a si mesma (a presença do superlativo, a presença da possibilidade de si, que tentámos apresentar na secção anterior), *não tem um carácter puramente regional*.

Pode parecer que é assim – que a presença do si deixa tudo o resto mais ou menos na mesma. Mas, enquanto persistir um tal modelo, está-se a) a deixar escapar aquilo que efectivamente se passa, b) a perder de vista o peso real da ipseidade (sc. da relação que ela tem consigo) e c) continua-se a não perceber bem que é que quer dizer o aparecimento estar constituído como (ou ter a forma de um) empreendimento de si.

Vejamos um pouco melhor este aspecto.

O que está em jogo não é apenas o facto de o núcleo da ipseidade ter a extraordinária dimensão de que tentámos dar uma ideia.

O ponto decisivo está no facto de a sua presença *se propagar por toda a extensão daquilo que aparece*, fazendo que aquilo que aparece – o que quer que seja que aparece – *não tenha apenas a sua própria determinação mas tenha a determinação que lhe vem de se inscrever no território do si, na tensão de si, como momento dessa tensão* (como um *functor dessa tensão*, como também poderíamos dizer).

Isto pode parecer estranho porque um dos traços fundamentais de uma grande parte das “coisas” que aparecem é precisamente o parecerem neutras, distantes, irrelevantes em relação a si e à tensão que domina o si.

Mas, como observámos anteriormente, é justamente isto mesmo, que parece infirmar o que dizemos, que, na verdade, o confirma: ser distante, irrelevante, insignificante, etc., não é menos uma forma de se definir em relação ao si do que o contrário (do que ter importância, ser próximo, etc.).

O ponto decisivo está em que, tanto num caso como no outro, *a determinação é intrinsecamente relativa ao si* – tem o si (tem o si-mesmo-a-haver, tem o superlativo, tem o campo das possibilidades de si, etc.), por assim dizer, como *ponto de referência fundamental*.

Dito de outro modo: em vez de acontecer que o si (e todo o horizonte do si) seja, pura e simplesmente, mais um elemento algures a um canto da multiplicidade que aparece; em vez de acontecer que a “testemunha global” registre a sua própria presença tal como regista o que quer que seja mais – sucede, pelo contrário, que *a ipseidade é o centro em torno do qual gravita tudo o mais* e é, ao mesmo tempo, também o *medium* em que tudo o mais se vem inscrever.

Na verdade, pode falar-se de qualquer coisa como *um duplo “big bang” do si-mesmo*.

Por um lado, há um “big bang” porque *a determinação do si não é simples, punctiforme*, antes *implica toda a extensão da flexão de si e da totalidade de si* (sc. da totalidade gerundiva do si-mesmo a haver) com as características que esboçámos na secção anterior.

Por outro lado, no entanto, esta explosão do si-mesmo a haver não se mantém contida na sua própria esfera, como se se tratasse de uma explosão regional: *propaga-se por toda a extensão daquilo que aparece – chamando*, por assim dizer, *tudo o que aparece ao seu próprio domínio*, “*puxando-o a si*” e *integrando-o no seu próprio território como algo que se define em função dele*, etc.

Neste sentido, o mais distante e o mais desligado da ipseidade e da tensão de si está absolutamente nos “antípodas” de ter uma determinação não-relativa ao si-mesmo.

Na verdade, o mais distante e o mais desligado da ipseidade e da tensão de si tem um cunho essencialmente *periférico*, que só é possível a) no quadro de *uma multiplicidade centrada* e b) *numa multiplicidade centrada com centro no si mesmo* e c) *na ligação de não-indiferença a si, de absoluta dedicação a si*, etc. Ou, como também podemos dizer, tudo se passa *como se o núcleo de si lançasse como que o sinal de “sonar” de si mesmo por toda a amplitude daquilo que aparece, atravessando tudo, e retornando com a determinação das posições funcionais de tudo em relação ao centro emissor desse sinal*, em torno do qual tudo gira e que constitui a fonte da identificação fundamental de tudo.

Nos *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, Dilthey exprime este estado-de-coisas dizendo que, independentemente do que se possa dizer em sede metafísica, *no plano da constituição do aparecimento o ens realissimum é o próprio*.¹⁰⁴

Isso significa que, de raiz, *o próprio tem a carga máxima de realidade, de que provém a realidade de tudo o mais no campo da sua própria experiência*.

Não se considera aqui especificamente a questão da realidade (da atribuição de realidade, etc.) e a tese que o enunciado de Dilthey traduz em relação a ela. Mas importa-nos focar como essa forma de *ens realissimum imanente* é justamente aquela que caracteriza o acontecimento de aparecer de tudo, que continuamente está a ter lugar em cada um de nós.

O facto de o ens realissimum ser o próprio produz centramento e faz ao mesmo tempo que *a determinação do centro* (a presença do centro) *se propague a tudo*, como matriz em que tudo se vem inscrever; de sorte que o próprio afastamento é precisamente isso: *relativo ao centro, determinado por ele* (algo a que o centro chega, que está no alcance do centro mas que está relegado para uma posição de “fundo”, etc.).

O segundo “big bang” tem, portanto, um carácter *total, maciço*, e *produz como que a integração de tudo o que aparece, sem excepção*, na esfera do primeiro “big bang”, que assim imprime em tudo o seu cunho.

¹⁰⁴ “Hierin liegt nun die energischste Verdichtung der Realität dieser Lebenseinheit, da ich mir selber das ens realissimum bin, was auch die Metaphysiker von einem solchen über den Sternen sagen mögen.” (*Beiträge*, pág. 111)

Para se perceber bem como é assim, importa acentuar dois aspectos.

Por um lado, a interposição da tensão do si afecta a determinação de tudo o que aparece, de tal modo que tudo se define por uma certa *identidade funcional em relação a si* – se assim se pode dizer, como “personagem” (personagem principal, secundária, figurante, etc.) da “peça” de si.

Por outro lado, faz parte integrante disso a disposição de tudo o que aparece numa multiplicidade de planos mais ou menos próximos do centro – de sorte que, como numa peça, faz parte da identidade funcional como que uma disposição em múltiplas ordens de grandeza das personagens, consoante o seu grau de intervenção naquilo que está em causa na “peça”.

De facto, e como já sugerimos em passos anteriores, podemos formular este aspecto fundamental dizendo que o aparecimento tem em nós a forma como de uma “peça” – a “peça” de cada um, a “peça” de si mesmo, etc.

Usamos aqui a noção de “peça” no sentido “teatral” do termo.

Por uma parte, isto quer dizer que, globalmente, há uma “peça” “em cena”: uma “peça” com protagonista – sendo o protagonista quem está *em causa* na “peça”.

Por outra parte, quer dizer que, tal como numa peça (no “universo” de uma “peça”) *tudo o que aparece entra em cena como interveniente dessa “peça”* – a interferir deste ou daquele modo com o que se passa com o protagonista, a intervir deste e daquele modo com o aquilo ou aqueles que interferem com o protagonista, a intervir deste e daquele modo com aquilo ou aqueles que interferem com o que ou os que interferem com o protagonista e assim sucessivamente. Como é claro, referimo-nos aqui à estrutura desenhada no *Alcibíades Major*.

Quer dizer: *tudo o que aparece está como que centrado* – gira em torno do protagonista, define-se em relação a ele (se assim se pode dizer, *como factor dele, com posição adjectiva em relação a ele* – mais próxima do centro ou mais periférica mas, no fundamental, sempre *adjectiva*).

Note-se, entre parênteses, que este empréstimo categorial – falamos em categorias relativas ao teatro, como também poderíamos recorrer a categorias relativas a outros géneros literários – não tem nada de postiço. Na verdade, as estruturas fundamentais destes géneros, independentemente do que também elas possam comportar de filtrado, de convencional, etc., espelham estruturas constitutivas da própria vida.

Não estamos aqui em condições de ir mais longe em relação a esta afirmação. Aquilo que nos parece importante é mostrar que esta comparação tem, como parece inevitável (*omne simile claudicat*), uma componente que pode induzir em erro.

Por um lado, o facto de se falar numa “peça” pode sugerir a ideia de algo puramente “representado” – que é justamente o oposto do que está em causa. Trata-se de algo com um *grau de realidade máximo*.

A “peça” em curso (a “peça” de cada um) trata de todos os assuntos que estão sob a tensão de não-indiferença a si mesmo (de dedicação a si, do fazer caso de si, etc.) que atrás referimos. Nesse aspecto, o “tema” da “peça” é a própria “coisa” a jogar-se de uma vez só (*sem ensaios, em completo em-aberto relativamente ao enredo, de improviso, etc.*).

Por outro lado, o facto de se falar de uma “peça” pode induzir em erro porque, no caso de uma “peça”, assistimos àquilo que se passa como espectadores. Quer dizer: podemos simpatizar ou identificar-nos com o protagonista mas, em última análise, não somos o protagonista.

Ora, no caso do aparecimento constituído como empreendimento de si sucede precisamente o contrário: pode até haver momentos em que se consegue ver a própria vida em certa medida como um espectador; mas a possibilidade de ver a própria vida como espectador representa uma *relativa evasão* relativamente ao *vínculo absoluto* do *mea res agitur*. Por outras palavras: neste caso, não se trata de uma “peça” a que se assiste mas da peça que se “é”, da “peça” do próprio, etc.¹⁰⁵

Até pode haver outras vidas à volta (que de certo modo reconhece como outras “peças”, diferentes da sua – com uma amplitude, centralidade, etc., para os próprios equivalente à

¹⁰⁵ Vendo bem, quando se assiste a uma “peça”, no sentido “teatral” do termo, esta tem o carácter de um interlúdio dentro da “peça” de cada um – *da verdadeira “peça” cujos protagonistas centrais somos cada um de nós* (da grande “peça” em que o momento de ir ao teatro, e toda a peça representada em palco, é uma cena). O que nos leva a um outro aspecto cuja consideração nos permite perceber melhor em que sentido se pode falar da “peça” de cada um e de todo o aparecimento do que aparece como algo que tem a forma da “peça” de cada um. Uma “peça”, no sentido em que se fala de uma peça de teatro, é uma parte (e, na verdade, uma ínfima parte) do que aparece. Nesse sentido, tem um *exterior* (há muito mais para além dela, deixa de fora, etc.). Na verdade, não só há muito que ela deixa de fora, como, para além disso, e abstraindo aqui do facto de as peças poderem revestir-se de carácter simbólico e pretenderem pôr em cena muito mais do que efectivamente põem, há muito mais *fora* dela do que *dentro*. Mas com a “peça” de cada um não sucede o mesmo.

sua); mas, em última análise, acaba por reduzir essas outras “peças” a momentos da “peça” própria (da “peça” central – e, na verdade, a única).

Nesse sentido, a “peça” de cada um (o aparecimento constituído como peça de si mesmo, como empreendimento de si, etc.) tem o carácter de qualquer coisa como uma *peça absoluta*.

§38

A organização global do que aparece, considerada a partir da estrutura de círculos concêntricos de Hiérocles: a presidência centrada do αὐτός e o “lugar” das “coisas

O que acabamos de ver permite-nos perceber como o facto de o aparecimento em que estamos constituídos ter a forma de um empreendimento de si (sc. de “peça de si”) que tentámos descrever nos seus traços fundamentais molda aquilo que aparece, conferindo-lhe um estatuto ou um teor muito peculiar. Expressamos esse estatuto ou esse teor falando de “personagens” da “peça” de si – e tanto quer dizer: da não-indiferença a si, de um si vinculado ao superlativo, lançado no campo de possibilidades, etc.

É que quando, como no nosso caso, o aparecimento tem essa natureza, tudo – sem excepção – aparece à luz do empreendimento ou da “peça” de si, assume funções relativamente ao empreendimento ou à “peça” de si e é, nessa medida, interveniente nessa “peça” ou nesse empreendimento.

É isso que quer dizer, neste contexto, a noção de “personagem” – que é, portanto, uma noção *abrangente*, destinada a caracterizar esta peculiar forma de determinação do objecto que é própria de um aparecimento que tem a natureza de um empreendimento de si (sc. de uma peça de si).

Ao falarmos de “personagens”, não nos estamos portanto a referir só àquilo que mais comumente é designado por este nome – outras pessoas. Referimo-nos a tudo o que aparece, sem distinção, independentemente de pertencer à esfera das “pessoas” ou das “coisas” ou a qualquer outra classe dentro deste género de distinções.

Assim, o aparecimento tem o carácter de qualquer coisa como uma “peça de si” e isso faz que o que quer que seja que aparece (*tudo* o que aparece) surja na posição de algo que in-

terfere deste ou daquele modo na “peça de si” (faz com que o que quer que seja que aparece surja como interveniente na “peça”).

Ora, o estatuto ou o teor de “personagem” não é uma camada adicional, adjectiva, correspondente a determinadas funções na “peça” de si. O que estamos a dizer é algo muito diferente.

O que estamos a dizer é que, no quadro de um aparecimento que está constituído como empreendimento de si e que tem a forma da “peça” de si, *estar definido como “personagem” que intervém nessa “peça” deste ou daquele modo é o que constitui a identidade fundamental do que aparece.*

Isso reflecte-se em diversos fenómenos – entre os quais a relação entre tudo o que aparece e o campo das possibilidades relativas ao si-mesmo-a-haver que é, como vimos, o protagonista de um aparecimento constituído desta forma.

Mas um ponto que nos interessa em especial considerar tem que ver com a própria organização global do que aparece.

Essa organização global tem justamente que ver com a *orbitação* de tudo em torno da ipseidade, da “testemunha global” na sua não-indiferença a si mesma – quer dizer: na tensão para o superlativo (para uma conformação superlativa de si). O que vimos significa que a *travessia perceptiva* é uma travessia no quadro da “peça” de si (da navegação do si, da tensão de não-indiferença a si, da demanda do superlativo, etc.) – que regista precisamente “personagens” de si.

Ou seja: *cada campo perceptivo está constituído ou organizado como campo de “personagens” do si.* E o mesmo vale para o *campo de familiaridade* e para o *exterior* do campo de familiaridade pertencentes a uma ipseidade não-indiferente a si mesma e dominada por uma radical não-indiferença ao *superlativo de si*.

Acontece que, tão importante como marcar bem este *denominador comum*, é perceber a natureza das articulações fundamentais que organizam a multiplicidade das “personagens” da “peça” de si.

Quer dizer: é importante perceber como as personagens da “peça” de si se dispõem, como se organizam entre si, qual a natureza da *articulação* entre o campo perceptivo, o campo de familiaridade e o exterior do campo de familiaridade, o que é que estas divisões do hori-

zonte daquilo que aparece têm que ver com o próprio facto de se tratar de personagens da “peça” de si, etc.

Para abordar estas questões, socorremo-nos daquilo que encontramos apresentado nos fragmentos de Hiérocles – o fragmento que aponta a uma *estrutura de círculos concêntricos*, incluído por Estobeu na *Antologia*.¹⁰⁶

Não é este o local para considerar a estrutura de círculos concêntricos em toda a sua extensão, nem é este o local para fazer o levantamento integral de todos os aspectos que a estrutura desenha ou que aí estão em jogo.¹⁰⁷

Na verdade, interessa-nos destacar apenas três aspectos.

Aquilo a que, em primeiro lugar, importa dar atenção é o facto de estar em causa uma *estrutura complexa com diferentes níveis de proximidade ou distância*. Aquilo que se desenha é *uma forma de relação* entre os diversos círculos – mas de tal modo que *a relação entre os diversos círculos não é igual nem constante*.

Poderíamos tender a considerar que os círculos, na medida em que albergam mais elementos, vão *alargando de tamanho*. Ora, se isso é de certo modo assim, isso não parece ser decisivo.

¹⁰⁶ Τοῖς εἰρημένοις περὶ γονέων χρήσεως καὶ ἀδελφῶν γυναικός τε καὶ τέκνων ἀκόλουθόν ἐστι προσθεῖναι καὶ τὸν περὶ συγγενῶν λόγον, συμπεπονθότα μὲν πῶς ἐκείνοις, δι’ αὐτὸ δὲ τοῦτο συντόμως ἀποδοθῆναι δυνάμενον. ὅλως γὰρ ἕκαστος ἡμῶν οἷον κύκλοις πολλοῖς περιγέγραπται, τοῖς μὲν σμικροτέροις, τοῖς δὲ μείζοσι, καὶ τοῖς μὲν περιέχουσι, τοῖς δὲ περιεχομένοις, κατὰ τὰς διαφορούς καὶ ἀνίσους πρὸς ἀλλήλους σχέσεις. πρῶτος μὲν γάρ ἐστι κύκλος καὶ προσεχέστατος, ὃν αὐτός τις καθάπερ περὶ κέντρον τὴν ἑαυτοῦ γέγραπται διάνοιαν· ἐν ᾧ κύκλῳ τό τε σῶμα περιέχεται καὶ τὰ τοῦ σώματος ἔνεκα παρελημμένα. σχεδὸν γὰρ ὁ βραχύτατος καὶ μικροῦ δεῖν αὐτοῦ προσαπτόμενος τοῦ κέντρον κύκλος οὗτος. δεῦτερος δὲ ἀπὸ τούτου καὶ πλέον μὲν ἀφεστὼς τοῦ κέντρον, περιέχων δὲ τὸν πρῶτον, ἐν ᾧ τετάχεται γονεῖς ἀδελφοὶ γυνὴ παῖδες. ὁ δ’ ἀπὸ τούτων τρίτος, ἐν ᾧ θεῖοι καὶ τηθίδες, πάπποι τε καὶ τῆται, καὶ ἀδελφῶν παῖδες, ἔτι δὲ ἀνεψιοί. μεθ’ ὃν ὁ τοὺς ἄλλους περιέχων συγγενεῖς. τούτῳ δ’ ἐφεξῆς ὁ τῶν δημοτῶν καὶ μετ’ αὐτὸν ὁ τῶν φυλετῶν, εἴθ’ ὁ πολιτῶν, καὶ λοιπὸν οὕτως ὁ μὲν ἀστυγειτόνων, ὁ δὲ ὁμοεθνῶν. ὁ δ’ ἐξωτάτω καὶ μέγιστος περιέχων τε πάντας τοὺς κύκλους ὁ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους. τούτων οὖν τεθεωρημένων, κατὰ τὸν ἐντεταμένον ἐστὶ περὶ τὴν δέουσαν ἐκάστων χρῆσιν τὸ ἐπισυνάγειν πῶς τοὺς κύκλους ὡς ἐπὶ τὸ κέντρον καὶ τῇ σπουδῇ μεταφέρειν αἰετὸς ἐκ τῶν περιεχόντων εἰς τοὺς περιεχομένους.

Este fragmento do tratado *Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ πῶς συγγενέσι χρηστέον* foi conservado na *Antologia* de Estobeu (4.84.23); seguimos a edição de Ramelli, I., *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2009, pág. 90).

¹⁰⁷ Para uma análise mais detida, ver Fidalgo, T., *The multidimensional and centered structure of our interested perception in Hierocle's*, Tese de Mestrado, UNL, Lisboa, 2015

Por um lado, Hiérocles diz-nos que uns círculos são maiores e outros mais pequenos – com isso sinalizando precisamente o facto de abrangerem mais ou menos componentes (uma maior ou menor “população”, por assim dizer).

Porém, por outro lado, o que parece ser decisivo para a configuração da estrutura não é o cardinal de elementos que compõem um círculo. Do mesmo modo, não é decisivo o facto de a estrutura comportar um determinado número de níveis ou de círculos.

Na verdade, e apesar de a estrutura desenhada por Hiérocles comportar sete níveis, também é relativamente indiferente o cardinal de níveis de que a estrutura é composta – justamente na medida em que, no fundamental, *a estrutura manteria a sua validade independentemente do cardinal de níveis discriminados*.

Isto é assim porque o que está propriamente em causa na estrutura de círculos concêntricos é *a natureza do vínculo* que eles exprimem – i.e., *o grau de afectação ou o modo como os círculos estão afectivamente dispostos a partir do centro*.

A relação é mais intensa com os níveis mais próximos do centro e mais distante com os níveis mais distantes do centro. Na verdade, o que está em causa é algo como um *progressivo afrouxamento do vínculo* ao centro, um afrouxamento que aumenta à medida que diversos círculos ganham distância relativamente ao centro.

Assim, o facto de os círculos mais próximos serem mais pequenos depende do facto de haver em nós, tal como estamos constituídos, uma equação fundamental que se traduz em *pouco ou poucos nos afectar ou nos afectarem muito e de muito ou muitos nos afectar ou nos afectarem pouco*.

É tendo tudo isto em vista que podemos dizer que a estrutura que Hiérocles nos apresenta é uma *estrutura formal*. E podemos compreender que é uma estrutura formal se considerarmos dois factores.

Por um lado, *a estrutura de Hiérocles pode acolher qualquer distribuição*.

Quer dizer: uma escala com esta mesma estrutura, constituída precisamente do mesmo modo (com níveis de proximidade e distância), *consente outra titularidade* – i.e., *poderia corresponder a uma multiplicidade de outros preenchimentos possíveis*. Isso fica mais claro, antes de mais, se se conceber que um mesmo “universo” de “conteúdos” (as “mesmas” “coisas”, as “mesmas” pessoas, etc.) poderia corresponder a uma multiplicidade de distribuições muito distintas entre si.

Mais: poderia à primeira vista parecer que os componentes dos diferentes círculos estão *encerrados* nesses círculos, de tal modo que não há qualquer possibilidade de *transição* entre círculos – que não há qualquer possibilidade de aproximação ou de distanciamento em relação ao centro. Afinal, as relações que Hiérocles descreve parecem ter essa natureza: os pais não deixarão de ser pais, os filhos não deixarão de ser filhos, os parentes não deixarão de ser parentes, etc.

Porém, Hiérocles não parece definir uma estrutura *rígida* – ou, pelo menos, não parece definir uma estrutura tão rígida que não admita variação.

Para compreender que é assim, basta considerar que um membro feminino da tribo de que se seja parte (i.e., um indivíduo componente desse que passa por ser, na estrutura de Hiérocles, o sexto nível) pode muito bem tornar-se esposa (caso no qual, por via de a relação ao centro ser completamente modificada, transita para o segundo círculo). Do mesmo modo, um vizinho ou um concidadão pode perfeitamente mudar de cidade e, com isso, ser remetido para níveis mais afastados da estrutura (por exemplo, partir de um nível mais próximo do centro e ser remetido para o último nível, que diz respeito ao grupo mais abrangente de todos, o de toda a espécie humana). Isto já para não falar de mudanças de outras ordens, como as que ocorrem do desgaste próprio das relações sociais, por exemplo, ao longo do tempo, etc.

Por outro lado, e apesar de a escala que Hiérocles nos apresenta estar preenchida por relações sociais e humanas (i.e., seja uma escala relativa do domínio de “outrem”), *nada impede que esta mesma estrutura se aplique a qualquer outro objecto* (e seja também a estrutura de outros domínios de “objectos”).

Isto é: tanto se pode aplicar esta estrutura quando o que está em causa é a nossa relação aos parentes, aos vizinhos, aos concidadãos, etc. (as relações sociais, em suma), quanto se pode aplicar esta mesma estrutura quando o que está em causa é a nossa relação, por exemplo, a objectos materiais ou, do mesmo modo, a nossa relação a valores, princípios, objectos de saber, etc.

O que, muito sucintamente, se está a propor com estas considerações é que *a estrutura dos círculos concêntricos de Hiérocles desenha a estrutura fundamental da relação afectiva* (da *relação afectiva em geral*, da *relação afectiva aplicada ao que quer que seja*, a *qualquer “objecto”*, etc.).

Vendo bem, o que está em causa na estrutura de Hiérocles é algo como a *circunscrição* do “próprio” (do que é *próprio*, do que é *do próprio*, do que é “*o*” próprio, etc.).

O que, de raiz, a escala de Hiérocles desenha é, se assim se pode dizer, a demarcação de um domínio de *propriedade* (um domínio *exclusivo*, singular, particular, etc.) – um domínio que compreende exclusivamente o que pertence ao *próprio* (o que diz respeito ao próprio, o que o próprio compreende como seu, o que é com ele, o que lhe cabe, o que lhe pertence, o que é próprio do próprio, etc.).

Porém, a constituição do domínio do próprio implica a constituição simultânea de um domínio *oposto* (de um domínio *alheio* ao próprio, que o excede, que o transcende, que está para lá dele, etc.). E o que a escala faz notar é que a circunscrição do domínio do próprio implica algo como uma *contraposição* de domínios (de domínios opostos, postos numa relação de heterogeneidade, etc.).

Sendo assim, o domínio do próprio só é exclusivo na medida em que exclui ou *deixa de fora tudo o que não cai num tal domínio* – i.e., é irreduzível a, exclui ou deixa de fora tudo o que cai no exterior do domínio do próprio (tudo o que é, se assim se pode dizer, *impróprio*, *não-próprio*, etc.).

Mas o ponto decisivo na escala de Hiérocles é que ela não se esgota na contraposição entre o próprio e o alheio.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Poderia dar-se o caso de a estrutura formal que está aqui em causa ser uma estrutura que se aplicasse exclusivamente a outrem. Quer dizer: poderia dar-se o caso de a estrutura formal aqui em causa cor-responder à configuração da mera abertura de *A* em relação a *B* (i.e., *do próprio em relação ao que lhe é fundamentalmente alheio, a isso em relação ao qual está posto em contraste, em relação ao que lhe é exterior*, etc.). Acontece que não é assim. E o aspecto que nos interessa reter é o seguinte: *o que é decisivo para compreender a escala de Hiérocles é não perder de vista a relação fundamental ao αὐτός* (ao “si mesmo”, ao próprio, etc.). Se considerarmos as relações desenhadas na estrutura de Hiérocles, aquilo que vemos é que elas *se referem ao próprio*: o “pai” ou a “mãe” só se constituem em “pai” ou “mãe” em referência a um “filho”, uma “esposa” só se constitui em “esposa” em referência a um “esposo”, um “tio” em referência a um “sobrinho”, um “vizinho” a um “vizinho”, etc. Toda a estrutura assenta, por assim dizer, num *pilar nuclear de referência*. Não interessa aqui ser muito exaustivo mas o que está em causa na estrutura de Hiérocles é, sucintamente, o seguinte. Por uma parte, parece estar em jogo *o terminus ad quem de um estado de absoluta não-neutralidade ou de absoluta não-indiferença que tem em A* (no αὐτός, no próprio, no si-mesmo, etc.) *o ponto de partida*. Por outra parte, parece estar em jogo *o modo da afectação do terminus ad quem do estado de absoluta não-neutralidade ou de absoluta não-indiferença sobre A* (modo de afectação que se manifesta precisamente no “papel” assumido: pai, mãe, filho, mulher, vizinho, etc.). Por último, parece estar em jogo um *laço* que une *A* e *B* na medida em que *a relação entre A e B é uma relação determinante de A* (do αὐτός, do próprio). Isto é: na medida em que determina o modo como *A é afectado pela ou é sujeito da relação a B*: justamente na medida em que *A é filho dos pais, pai de filhos, esposo de uma esposa, vizinho de um vizinho*, etc.

Foi precisamente algo assim que vimos atrás, quando vimos que a identidade não é vazia. O que neste passo estamos a ver é como *o conteúdo da identidade corresponde a contracções de interacção ou de apropriação* – corresponde a essa equação mediante a qual se faz corresponder B a A (se faz corresponder algo a si, se identifica algo consigo, algo se torna seu, etc.) e a identidade de A (o que A propriamente “é”, o que põe A a ser o que é, etc.) *se determina a partir da relação a B*. Por “apropriação” entende-se aqui, *lato sensu*, o “laço” *que torna próprio* (que torna algo de si, próprio de si, que vincula a si, etc.). Na verdade, a noção de “apropriação” corresponde ao preenchimento do *vazio de identidade* em que se incorreria caso o fenómeno da apropriação não ocorresse. É isso que de certo modo está em causa quando dizemos de algo que é *apropriado*. “Apropriado” quer precisamente dizer que *se adequa a, que se ajusta a, que é conveniente a, que é característico ou típico de*, etc. Em *Elements of Ethics* (I, 29), Hiérocles fala, precisamente neste sentido, das *proporções apropriadas* dos animais – i.e., do facto de, a cada espécie animal, corresponder um conjunto de proporções que se adequa à espécie, que é característico dela, de se viver de acordo com a constituição que é própria de si, etc. Vendo bem, a noção de *οἰκεῖον* (*apropriar*, no sentido que vimos) é precisamente o núcleo da análise que Hiérocles leva a cabo. Isso mesmo fica claro desde logo no ponto de partida da discussão (Τῆς ἠθικῆς στοιχειώσεως ἀρχὴν ἀρίστην ἡγοῦμαι τὸν περὶ τοῦ πρώτου οἰκείου τῷ ζῳῳ λόγον, ἀλλὰ θῶ οὐ χεῖρον ἐνθυμηθῆναι μᾶλλον ἄνωθεν ἀρξάμενος ὅποια τις ἢ γένεσις τῶν ἐμψύχων καὶ τίνα τὰ πρῶτα συμβαίνοντα τῷ ζῳῳ – I, 1) e fica claro se se tiver em conta a reincidência do termo – ou de uma das suas variantes – ao longo de todo o tratado, em várias das suas acepções e sublinhando vários dos seus aspectos: II, 8; II, 27; VII, 16; VII, 45; IX, 1, etc. Ora, o que é decisivo e interessa não perder de vista é que *o αὐτός é também um “objecto” da estrutura* desenhada por Hiérocles.

Por uma parte, isto quer dizer que *também há, em relação ao αὐτός, algo como um prendimento, um laço, uma tensão*, etc. O próprio A é *terminus ad quem* de um estado de absoluta não-neutralidade ou de absoluta não-indiferença que tem em A (no *αὐτός*, no próprio) o ponto de partida. Em suma: A (*o próprio, o αὐτός*) *está votado a si mesmo*. Por outra parte, no entanto, esta relação de A a si mesmo está constituída de tal modo que a relação ao *αὐτός* não é apenas *mais uma relação distribuída pela escala*. Vendo bem, *a relação a si mesmo é o que constitui o centro da escala*. O *αὐτός está fundamentalmente vinculado a si mesmo (está fundamentalmente votado a si, dedicado a si, etc.)*. O que esta *precedência* do *αὐτός* em relação a todos os outros “objectos” nos mostra é que *a dedicação a si não é apenas mais uma dedicação entre dedicações variadas mas corresponde, na verdade, à dedicação superlativa (à dedicação no seu expoente máximo, à dedicação que não é passível de incremento, etc.)*. Ora, poderia ainda assim ser de tal modo que a relação do *αὐτός* consigo mesmo fosse meramente a relação *com maior grau de proximidade* de entre todas as relações que estão constituídas. Nesse caso, a relação ao *αὐτός*, ainda que ocupando a posição central nos círculos concêntricos de Hiérocles, seria apenas *mais uma relação distribuída pela escala*. Acontece que não é assim. E este é o terceiro aspecto que nos interessa considerar.

Vendo bem, o que está constituído é algo como *uma presidência do αὐτός em relação aos restantes “objectos” da estrutura*. Isso resulta em que *o conteúdo da sua identidade corresponde a contracções de interacção ou de apropriação daquilo que lhe aparece na situação que lhe corresponde*. Ou seja: *aquilo que aparece está fundamentalmente marcado por estar sobre a tensão de um quesito identificativo* – na fórmula: *x (enquanto x é algo que aparece) identifica-me ou não?, identifica-me de que modo?, etc.*

Hiérocles está a falar de *οἰκείωσις* (quer dizer: da tensão de não-indiferença positiva) e da sua variação de intensidade – qualquer coisa como um *decrecendo* do centro para a periferia.

Porém, vendo bem, os círculos de Hiérocles não exprimem apenas um *decrecendo* mas dois.

Por um lado, expressam um *decrecendo* de proximidade ao próprio – proximidade que é máxima no centro e diminui na transição para a periferia. Por outro lado, exprimem também o *decrecendo* de intensidade da *οἰκείωσις*. E o decisivo é precisamente que os dois correm em paralelo – melhor: o que é decisivo é que *um decrecendo procede do outro*.

Ou seja: o que está em jogo é o facto de o próprio constituir o epicentro de uma explosão de tensão de não-indiferença que se propaga segundo o grau de proximidade (*nota bene*: de proximidade *funcional*) de tudo o mais ao *αὐτός*.

Assim, *a presidência do αὐτός* é tal que *ele ocupa uma posição central na constituição de todos os restantes momentos da escala*. A relação ao *αὐτός* é, por um lado, a) *a condição de possibilidade de constituição da própria estrutura* e, por outro, b) *aquilo que determina a posição relativa de cada um dos componentes* (de tudo o que aparece).

Por outras palavras: *a orientação para o αὐτός é a forma primária que subjaz a qualquer momento da escala* (constitui, por assim dizer, a “fonte” a partir da qual a escala adquire a sua configuração). De sorte que a dedicação ao que quer que seja é um *desdobramento da dedicação a si*. Isto é: a relação ao *αὐτός* submete todas as outras a um *momento* (um *componente*, um *derivado*, etc.) dessa mesma relação.

Quer dizer: cada “coisa” que aparece corresponde a *uma variação da relação ao αὐτός* (i.e., corresponde à relação ao *αὐτός* *desdobrada* em relação com a “coisa” x, relação com a “coisa” y, relação com a “coisa” z, etc.). A distribuição dos diversos “objectos” ao longo da estrutura corresponde a uma distribuição *que tem por referência o centro*. E isto de tal modo que *o centro é um centro organizador de todos os “objectos”* (do “local” que lhes cabe na estrutura, etc.).

Por outras palavras: a distribuição montada a partir do *αὐτός* não é uma distribuição do alheio mas é, efectivamente, *uma distribuição de si*. De tal modo que o que se encontra na distribuição e em cada um dos momentos dela é precisamente essa presença do centro ou essa presença de uma ligação ao centro (i.e., à ipseidade). Assim, *tudo o que aparece – tudo o que*

é connosco ou para nós – depende da relação a si, é moldado pela forma dessa relação e ocupa uma função correspondente a ela.

Em suma: *o modo do aparecimento de tudo o que aparece está marcado por estar fundado nesta relação.* O *αὐτός* molda a relação entre si mesmo e qualquer “objecto”, de tal modo que cada “objecto” *depende dessa relação e está marcado por ela.*

Mais: também as conexões que organizam os diferentes “objectos” entre si dependem justamente desta relação ao *αὐτός*. A relação dos diferentes “objectos” entre si está marcada pelo modo como cada um deles “responde” ao *αὐτός* (como se relaciona com ele, como o afecta, etc.), de tal modo que essa relação ao *αὐτός* é um factor determinante da forma como aparecem e da relação dos “objectos” entre si.

E tudo isto de tal modo que *a variação da intensidade da οἰκείωσις – que resulta na distribuição pelos diversos patamares – depende da variação de intensidade da ligação ao centro (ao αὐτός).*

De tudo isto resulta *a impossibilidade de aceder aos diferentes “objectos” como se esses estivessem horizontalmente nivelados* (como se tivessem todos o mesmo peso, como se aparecessem todos com a mesma força, como se se encontrassem todos ao mesmo nível, etc.).

Por outro lado, poderia ser assim mas sem que isso afectasse de nenhum modo significativo aquilo que aparece.

Quer dizer: uns “objectos” estariam mais próximos do centro de distribuição (do *αὐτός*, do próprio, do si-mesmo, etc.) e ganhariam destaque por esse facto e outros estariam mais afastados desse centro de distribuição e perderiam destaque ou relevância – mas de tudo isso tal modo que essa distribuição dos “objectos” por diversos planos (mais ou menos próximos do centro, mais ou menos relevantes, etc.) não impediria que fossem considerados, se assim se pode dizer, “todos por igual” (que de cada um deles se recolhesse a mesma quantidade de “informação”, que fossem igualmente definidos, igualmente nítidos, etc.).

Acontece que não é assim.

Tenha-se presente o que observámos a respeito da *anisotropia da acuidade*.

O índice de importância e o índice de acuidade em causa na variação de intensidade da *οἰκείωσις* têm influência sobre o outro. De sorte que, por um lado, a distribuição dos apresentados (do que aparece) corresponde a uma diversidade de patamares de interesse ou de rele-

vância e, por outro, essa distribuição pelos diversos patamares tem efeitos quanto à variação de acuidade.

Assim, o que aparece (as “coisas”) varia quanto ao grau da sua *definição* consoante a sua posição relativamente ao centro. Ou seja: algo que esteja mais próximo do centro aparece mais definido (mais nítido, mais preciso, etc.) do que algo que esteja relegado para a periferia da importância.

E, de facto, *a variação é tanto quantitativa quanto qualitativa.*

Em primeiro lugar, pode dizer-se que a variação é quantitativa em virtude de ela dizer respeito ao cardinal das determinações que uma sondagem do “objecto” pode identificar.

Assim, com o aumento da distância, os traços definitórios diminuem (i.e., há um déficit de definição, uma proporcional diminuição das determinações, etc.) e, inversamente, com o aumento da proximidade, os traços definitórios aumentam (i.e., há um incremento de definição, um proporcional aumento das determinações, etc.).

Em segundo lugar, pode dizer-se que a variação é qualitativa em virtude de ela dizer respeito à eficácia do acesso (na medida em que essa variação tem influência sobre a identificação que se produz).

Ora, encurtando de razões, o ponto que nos interessa considerar é o seguinte.

A presidência do *αὐτός* faz que *a estrutura descrita por Hiércoles tenha a forma de uma multiplicidade centrada na qual os diversos momentos (os diversos “objectos”) surgem como cercania do centro.*

Aliás, a complexidade da multiplicidade centrada aqui em causa é consideravelmente maior do que se pode pensar a partir da imagem dos círculos concêntricos, tal como se acha desenhada por Hiérocles. Não interessa analisar aqui este aspecto em todos os seus meandros mas há um ponto a que importa estar particularmente atento.

Mesmo que não inclua qualquer cláusula explícita sobre esta matéria, o modelo de Hiérocles supõe qualquer coisa como a simplicidade do seu centro. Há uma multiplicidade de círculos mas eles estão todos montados em volta de um centro simples.

Ou, como podemos dizer, traduzindo os círculos concêntricos naquilo que se destinam a exprimir, *há uma multiplicidade de posições funcionais* (de coisas que aparecem definidas pela sua posição funcional em relação à tensão de não-indiferença por que se acha tomada a “testemunha global” do aparecimento – o núcleo da ipseidade). Mas esta multiplicidade dos

functores que rodeiam e que interferem na tensão de não-indiferença não significa a complexidade do próprio núcleo ou centro.

Insistimos nessa complexidade e fomos mesmo ao ponto de falar da esfera da ipseidade como algo que, em si mesmo, corresponde a qualquer coisa como uma explosão (um “big bang”) que põe de pé todo o horizonte do si, com a extraordinária dimensão que é a sua. Mas aqui há que vincar uma propriedade desse fulcro do aparecimento que não ficou suficientemente desenhada e muito menos posta em relevo a partir do que vimos anteriormente.

Essa propriedade é a que tem que ver com o facto de *a tensão de não-indiferença que marca a ipseidade não ser simples* também no sentido de corresponder *a um feixe de múltiplas tensões de não-indiferença, dirigidas a diferentes alvos*. Dito por outras palavras: *o programa gerundivo do si mesmo é um programa complexo, que comporta múltiplos fluxos de não-indiferença*.

Não se trata de seguir aqui esta complexidade – e também não se trata de averiguar até que ponto os diferentes fluxos de não-indiferença que compõem esse feixe são completamente independentes uns dos outros, resultam da mesma fonte ou o contrário.

O que nos importa aqui sublinhar é que os fluxos de não-indiferença são vários – e, na verdade, bastante numerosos. Adicionalmente, importa que esses diversos fluxos que entram na composição do *programa de si* não estão de modo nenhum todos no mesmo pé.

Sucede em vez disso que também eles compõem uma multiplicidade em tudo semelhante àquilo que se encontra desenhado no modelo dos círculos concêntricos de Hiérocles.

Ora, tudo isto significa, antes de mais, qualquer coisa como *uma composição em regime de fractal*.

Aquilo que na estrutura anteriormente descrita desempenha as funções de *centro* tem, na verdade, ele próprio, a composição de *um complexo de círculos concêntricos*.

Os diferentes fluxos que compõem o feixe de tensão de não-indiferença estão constituídos de tal modo que uns são *muito mais centrais do que outros, muito mais fortes e importantes do que os outros*, etc. – de tal modo que *a amplitude dessa variação também corresponde a um complexo de círculos com um elevado cardinal de elementos*.

Mas, por outro lado, sendo assim, isso significa que também *a própria multiplicidade de círculos anteriormente considerada* – a multiplicidade dos functores (das “coisas” defini-

das pela forma como interferem no cumprimento ou incumprimento do “programa de si”) – *não tem a relativa simplicidade que marcava a descrição inicialmente feita.*

Com efeito, se o centro (o centro do “programa de si”) fosse simples, haveria lugar para um único complexo de círculos concêntricos. Mas, como acabamos de vincar, o programa é complexo (e, na verdade, bastante complexo).

De sorte que as suas diferentes componentes do programa – os diferentes fluxos de não-indiferença que dominam a ipseidade – dão lugar ao seu próprio sistema de círculos concêntricos. Assim, onde antes figurava o complexo de círculos descrito por Hiérocles, deve-se desenhar *uma multiplicidade de sistemas de círculos.*

O que isto significa, então, é que cada “coisa” (cada interveniente na “peça” de si) se define por *uma determinada posição funcional não apenas em relação a uma única tensão de não-indiferença mas em relação às muito diversas tensões de não-indiferença que fazem parte do programa de não-indiferença de que a ipseidade é portadora.*

Sendo assim, aquilo que aparece corresponde, na verdade, a algo insusceptível de ser adequadamente expresso no plano gráfico: corresponde a *múltiplos complexos de círculos concêntricos sobrepostos*, como se se tratasse de *um sistema de forças* – com *cada um desses complexos de círculos a desempenhar o papel de uma força desse sistema de forças*; e cada “coisa” que aparece a aparecer definida pelo *efeito conjugado da posição que ocupa nestes diferentes complexos sobrepostos de círculos concêntricos.*

Mas isto ainda não é tudo.

Com efeito, o que caracteriza as diferentes componentes do “programa de si” é o facto de, como vimos, *não estarem em pé de igualdade* umas com as outras. É isso mesmo que está em causa quando se diz que o próprio centro está constituído como um complexo de círculos concêntricos.

Mas isso não significa apenas que cada um dos elementos do programa de si tem um peso, uma relevância, uma força diferente, etc. Na verdade, também significa que *o complexo de círculos concêntricos* correspondentes às *diversas posições funcionais* relativas a *cada um dos elementos do “programa de si”* tem *o peso, a força, a relevância, etc., de que se reveste o próprio elemento do “programa de si” que constitui o seu centro.*

Por isso, é com toda a propriedade que se pode falar aqui de algo semelhante à estrutura própria de *sistemas de forças.*

Com efeito, o “lugar” de cada “coisa” na economia do que aparece não depende apenas das diferentes funções que exerce em relação aos diversos fluxos de não-indiferença do “programa de si”. *Depende também da relação de forças entre os diversos fluxos em relação aos quais ocupa uma posição relevante.*

Para o exprimir na linguagem de Hiérocles: se o “lugar” de uma “coisa” na economia do que aparece a situa, por exemplo, no quarto círculo em relação a um fluxo de não-indiferença de *peso decisivo*, essa coisa tem muito mais relevo do que uma outra que esteja no segundo círculo em relação a uma componente do programa de si com menos peso (e que está, portanto, em posição secundária no complexo de círculos em que se articula o próprio programa), etc.

Isto também ainda não é tudo.

Com efeito, como vimos, a tensão de não-indiferença por que se acha tomado o núcleo de si (a dedicação a si mesmo) não é apenas uma tensão de não-indiferença positiva (*οἰκείωσις*) mas também – e com não menor importância – uma tensão de não-indiferença negativa (*ἀλλοτρίωσις*).

Os dois aspectos são complementares – e são indissociáveis um do outro.

Por um lado, o programa do “si” é sobretudo um programa de “realização”, de *majoração* de si – e, nesse sentido, em forte tensão para a não-indiferença *positiva*.

No entanto, por outro lado, isso não impede que seja igualmente enraizada a tensão de não-indiferença *negativa*: a relação com aquilo que se faz questão de evitar, aquilo a que se tem relutância, a que se tem aversão, horror, etc.

Neste sentido, em vez de haver apenas círculos concêntricos de *οἰκείωσις*, que é aquilo que se acha propriamente considerado e descrito no pensamento de Hiérocles, há também, sobrepostos a eles (ou em coincidência com eles) círculos de *ἀλλοτρίωσις* (ou de não-indiferença *negativa*).

Quer dizer: *as “coisas” que aparecem não surgem apenas a ocupar posições funcionais relativamente a tensão de não-indiferença positiva. Algo de equivalente se passa também no que toca à não-indiferença negativa.*

Mais: tal como no caso da não-indiferença positiva, também o seu oposto – *ἀλλοτρίωσις* – é tudo menos simples (corresponde a tudo menos um único fluxo de tensão). Também neste caso há qualquer coisa como *um feixe, uma multiplicidade de direcções*, etc. Ou, para

usarmos a fórmula a que recorremos atrás, também aqui acaba por se descobrir que *o próprio centro encerra em si um complexo de círculos concêntricos* – pois não só há diversos fluxos de tensão como entre eles uns são mais centrais, de maior peso do que os outros, etc.

De onde resulta, finalmente, que a mesma coisa pode ocupar diversas posições funcionais em relação a diversos componentes do programa de *ἀλλοτρίωσις* e acaba por ter uma “identidade funcional” correspondente ao efeito conjugado – ao “sistema de forças” – desses vários aspectos, de acordo com a forma que atrás descrevemos.

Assim, se se quisesse exprimir graficamente o que está aqui em causa, à *multiplicidade “fractal” dos círculos concêntricos da οἰκείωσις* teria de se juntar a *multiplicidade “fractal” dos círculos concêntricos da ἀλλοτρίωσις*. A estrutura que daí resultaria (com um elevado grau de complexidade) corresponde àquilo que dá forma ao que aparece no modo de acesso que nos corresponde.

A rápida consideração deste aspecto permite-nos completar o que dissemos sobre o campo de possibilidades de si mesmo com que a tensão de não-indiferença a si e a estrutura complexa do si enquanto “antecipação” de si e projecto da totalidade de si a haver nos põe continuamente em ligação.

Quando descrevemos o campo das possibilidades de si, insistimos no facto de estar povoado por uma multidão de possibilidades muito diversas, com tal amplitude que todos os nossos percursos, reais ou imaginários, são como movimentos dentro de um labirinto de extraordinárias dimensões, de que só se conhecem “corredores” soltos. Essa descrição, por mais exacta que possa ser, peca por incompleta.

Com efeito, esse campo de possibilidades está de cada vez organizado como um campo de *οἰκείωσις* (de possibilidades a que se está ligado por tensão de não-indiferença positiva) e um campo de *ἀλλοτρίωσις*. Ou, mais precisamente, esse campo tem a estrutura complexa que resulta da conjugação de todos os elementos que passámos em revista nesta secção.

Por um lado, *o campo das possibilidades “positivas” está, por inerência, organizado com estratificação ou hierarquização de possibilidades* – desde aquelas para que maximamente se tende, até àquelas que são, por assim dizer, escassamente positivas. Por outro lado, *algo de equivalente se passa também no campo das possibilidades negativas*.

Dito de outro modo: o campo das possibilidades que a estrutura da ipseidade põe de pé tem a estrutura complexa que – discretamente mas de forma nítida – encontramos descrita num passo do *Górgias* de Platão.

O passo a que nos estamos a referir é esse extenso monólogo (464b-466a) em que Sócrates nos diz que a) temos sempre uma noção do que é *melhor* (que disciplinas trazem maior vantagem) para o corpo e para a alma; b) algumas disciplinas cumprem melhor do que outras esse papel. Inversamente, poderíamos dizer que a) temos sempre uma noção do que é *pior* para o corpo e para a alma; b) algumas disciplinas cumprem melhor do que outras esse papel.

Ora, vendo bem, no passo em questão chama-se a atenção para o facto de nos movermos continuamente num terreno ao mesmo tempo marcado não apenas por qualquer coisa de equivalente à estrutura clássica da chamada “Priamel” (uma hierarquização daquilo para que *tendemos*, desde o superlativo absoluto, o que fica imediatamente abaixo dele, o que fica imediatamente abaixo do que fica imediatamente abaixo dele e assim sucessivamente) mas também pelo seu correspondente negativo (uma hierarquização daquilo que procuramos *evitar*: um superlativo absoluto negativo, o que fica imediatamente abaixo dele, o que fica imediatamente abaixo do que fica imediatamente abaixo dele e assim sucessivamente).¹⁰⁹

E isto de tal modo que os dois domínios (as duas hierarquias) não constituem peças separadas (cada uma delas constituída independentemente da outra) mas são expressões de *uma mesma compreensão global do que importa* – que pode variar quanto ao seu teor mas é constantemente relativa a esta *estrutura formal da dupla “Priamel”, positiva e negativa*.

Este ponto é importante para se perceber melhor a própria estrutura do campo de possibilidade que descrevemos como um “labirinto”.

O campo desta dupla “Priamel” não está constituído de tal modo que todos os degraus da escala estejam preenchidos com titulares claramente conhecidos; tão-pouco sucede que se-

¹⁰⁹ Sobre a noção de “Priamel”, veja-se designadamente: Dornseiff, F., *Pindars Stil*, Berlim, Weidmann, 1921, pág. 57 e ss.; Kröhling, W., *Die Priamel (Beispielreihung) als Stilmittel in der griechisch-römischen Dichtung*, Greifswald, H. Dalmeyer, 1935 e Race, W., *The classical priamel from Homer to Boethius*, Leiden, E.J. Brill, 1982.

Observe-se que o passo do *Górgias* a que fazemos referência não é um passo em que a questão da Priamel seja referida apenas de passagem, sem qualquer ligação com o resto do diálogo. Na verdade, a questão da Priamel *positiva* (a que corresponde qualquer coisa como uma Priamel positiva das *τέχνηαι*) está no centro do *Górgias* praticamente desde o início. A importância do passo mencionado deve-se à circunstância de nele aparecer desenhada com nitidez a figura das duas Priamelns (positiva e negativa), na sua articulação, na complementariedade de que se revestem e na forma como a determinação de uma e a determinação da outra são correlativas. As duas Priamelns (ou melhor: o complexo composto da Priamel positiva e da Priamel negativa) formam o sistema de orientação e a “bússola” da tensão de não-indiferença de que a ipseidade da “testemunha global” é portadora.

ja inteiramente nítida que posição esta ou aquela possibilidade ocupa nessa dupla escala ou qual o nexo de posição comparativa entre estas ou aquelas possibilidades concretas.

Isso é assim no que diz respeito ao “meio” das duas escalas. Mas é também assim em relação aos seus extremos (quer dizer: pode muito bem não ser claro que é que corresponderia mesmo ao “melhor possível” ou ao “pior possível”).

Contudo, nada disto (i.e., nada do que faz a nossa relação com o campo de possibilidade de nós mesmos algo comparável à estrutura de constrição de um labirinto e à movimentação de quem está preso num labirinto) impede que o campo de possibilidades do si-mesmo-a-haver tenha sempre já, muito antes de se vir a conhecer a escala toda (e mesmo que nunca se venha a conhecer a escala toda e que tudo o que se chegue a conhecer equivalha apenas a fragmentos soltos, etc.), a forma da dupla “Priamel” para que Platão chama a atenção no *Górgias*.

Para darmos conta da dupla estrutura correspondente à *οἰκείωσις* e à *ἀλλοτρίωσις* precisaríamos, portanto, de uma figura muito complexa. Os círculos de Hiérocles, como dissemos, não bastam para exprimir a complexidade dessa estrutura mas põem na pista daquilo que ela teria de conseguir traduzir.

Mas, por outro lado, importa ter presente que a estrutura da composição dos diferentes intervenientes da “peça” de si não é meramente uma estrutura de *οἰκείωσις* e *ἀλλοτρίωσις*, sobretudo se entendermos essas noções num sentido estrito e pensarmos em qualquer coisa como “laços afectivos”, etc.

Vendo bem, aqui há que pôr a tónica no carácter *formal* da descrição de Hiérocles.

Os círculos descritos por Hiérocles não formam apenas a estrutura de “laços afectivos” – como se se tratasse de uma propriedade especial de tipo de fenómenos.

Na verdade, formam o campo de tudo o que aparece enquanto tudo o que aparece tem, como dissemos, o carácter de “personagem” da “peça” de si, com uma determinada forma de interferência na “peça”.

A categoria fundamental não é, portanto, só a categoria de *οἰκείωσις/ἀλλοτρίωσις* (com tudo o que está dupla tem de decisivo, pois exprime a ideia de não-indiferença positiva e negativa). A categoria fundamental é também uma categoria mais lata – a categoria da “interferência”, que cobre todas as formas de interferência (em posição adjuvante, em posição opo- nente, em força neutra, etc.).

Quer dizer: aquilo que Hiérocles desenha para a esfera de outrem e em relação ao campo de *οἰκείωσις* tem de ser transposto e alargado não apenas para a esfera da *ἀλλοτριώσις* mas para o domínio mais amplo (e, na verdade, total) de todas as formas de interferência na “peça” de si mesmo (na tensão de não-indiferença relativamente ao duplo superlativo de si, etc.). Precisamente porque têm o carácter de “personagens” da “peça” de si, as “coisas” que aparecem estão todas dispostas em círculos, como os de Hiérocles – ou, como também podemos dizer, em *complexos de orbitação em torno do centro*, onde se “joga” a “peça”.

Há, portanto, intervenientes mais centrais e outros mais periféricos; há, na verdade, intervenientes de primeira ordem, de segunda ordem, de terceira ordem, de quarta ordem e assim sucessivamente. Os intervenientes mais importantes podem constituir centros de orbitação próprios. E nada impede também que aquilo que já tem um carácter periférico, por ser, por exemplo, uma personagem de segunda ordem, desempenhe, ainda assim, o papel de centro relativamente a personagens ainda mais secundárias.

Mas, sobretudo, importa reter que, ao falarmos aqui de “personagens”, estamos a usar o termo ao mesmo tempo num sentido muito lato e num sentido muito estreito.

Estamos a usar o termo num sentido lato porque não nos referimos apenas à esfera de outrem (a pessoas, etc.) mas a toda a espécie de “objectos” – na medida em que todos os “objectos” (tudo o que aparece) intervêm na “peça” de si e até pode acontecer que, numa “peça”, haja “coisas” com papéis mais relevantes do que pessoas.

Estamos a usar o termo num sentido estrito porque a noção de “personagem” pode ser – e em muitos casos é – usada sem qualquer circunscrição do âmbito em que desempenham o seu papel, etc.

Ora, aqui esse âmbito está muito estritamente definido: trata-se de “personagens” da “peça” absoluta (da “peça” de si, da “peça” da radical tensão de não-indiferença a si mesma que marca a “testemunha global” na sua relação consigo). Ou seja: trata-se de personagens do interesse absoluto por si mesmo, da demanda do superlativo, no quadro de um campo de possibilidades com as características que se descreveram nas secções anteriores.

A vida como “o” objecto da auto-consciência: o modo como a auto-consciência experimenta a independência da vida e o que aparece como manifestação da vida em Hegel (*Fenomenologia do Espírito*, IV, B)

Os elementos entretanto reunidos já permitem ir avançando na resposta à pergunta: *em que sentido e com que legitimidade se afirma que a experiência é sempre experiência da vida?* Porém, o esforço está ainda incompleto. Trata-se de seguida de reunir os elementos para completar a resposta.

Como veremos, esta parte ainda em falta tem que ver a) com um outro sentido do termo “experiência” e também b) com um outro sentido do termo “vida”.

Ora, aqui, como nos passos precedentes, não se trata apenas de explorar a polissemia das palavras e de “construir” a partir delas ou sobre elas. Ou seja: não se trata de glosas possíveis ao mote “experiência da vida”. Trata-se de fenómenos articulados uns com os outros mas diferentes uns dos outros, que conjuntamente formam o *complexo da experiência*, o *complexo da vida* e o *complexo da ligação que há entre ambas*. De tal modo que aquilo que agora passaremos a tentar focar não é, de maneira nenhuma, algo de alheio ao que acabamos de ver mas um aspecto complementar dentro do quadro cuja composição tentámos delimitar e analisar.

Para ganharmos a pista do que importa tentar focar no seguimento, voltemos a Hegel e ao capítulo da *Fenomenologia do Espírito* sobre a auto-consciência – ou melhor: a um aspecto do que se desenha nesse capítulo.

O aspecto essencial que então foi deixado por considerar é o seguinte:

Por um lado, a auto-consciência confronta-se com muitos “objectos” distintos (com muitas “coisas” distintas, com a multiplicidade variada de tudo o que há, etc.).

À partida, a relação com essa multiplicidade de “objectos” parece não ter quaisquer outros intervenientes para lá da auto-consciência e de cada um dos objectos com que a auto-consciência se defronta. Quer dizer: parece não haver qualquer factor de “mediação” entre auto-consciência e qualquer um dos “objectos” que aparecem.

Neste sentido, o contraste dos diversos “objectos” entre si parece, à partida, resultar, sem mais, a) do contraste dos diversos “objectos” entre si e b) do contraste quanto à relação

entre a auto-consciência e cada um deles (do modo como cada um está presente na auto-consciência). Em suma: parece haver uma relação *avulsa* da auto-consciência com cada “objecto”.

Por outro lado, ainda assim, Hegel fala de algo como “o” “objecto” da auto-consciência.

Ora, esta possível contradição entre os múltiplos objectos com que a auto-consciência se confronta e o reconhecimento de que a auto-consciência tem *um único* “objecto” explica-se se se tiver em atenção que Hegel está a procurar mostrar que *há uma identidade radical entre a multiplicidade de “objectos”* (entre tudo o que aparece, entre todas as “coisas”, etc.). Isto é: Hegel está a procurar mostrar que *todos os “objectos” reportam, no limite, a um único “objecto”* e que é com esse “objecto” – omni-englobante de toda a multiplicidade de “objectos” – que a auto-consciência efectivamente se confronta.

O que isto significa é que, na tese de Hegel, esses diversos “objectos” com que a auto-consciência se defronta (a multiplicidade das “coisas” que há) são, na verdade, *derivados* de um único “objecto” – e que, portanto, esse único “objecto” serve de *mediador* entre a auto-consciência e cada um dos diversos “objectos”.

Hegel identifica esse “objecto”; diz, a dado passo, que *a vida é o objecto da auto-consciência*.¹¹⁰

Note-se que Hegel não está a dizer que a “vida” é *mais um “objecto”* com que a auto-consciência lida (mais uma “coisa” em relação ao qual está, etc.). Poderia ser assim. Poderia acontecer que, entre a miríade de “objectos” com que a auto-consciência lida, se encontrasse o objecto “vida” – caso no qual a “vida” seria a) um objecto distinto de todos os outros mas b) que, de certo modo, estaria num plano de igualdade com todos os outros em relação à auto-consciência.

Ora, na verdade, quando Hegel diz que a vida é “o” “objecto” com que a auto-consciência lida, isso quer dizer que o “objecto” “vida” tem, de certo modo, *prevalência* sobre os restantes objectos. Quer dizer, em suma, que o “objecto” “vida” é um objecto que se destaca

¹¹⁰ “Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewußtsein das Negative ist, ist aber seinerseits für uns oder an sich ebenso in sich zurückgegangen als das Bewußtsein anderseits. Er ist durch diese Reflexion in sich Leben geworden. Was das Selbstbewußtsein als seines von sich unterscheidet, hat auch insofern als es seines gesetzt ist, nicht bloß die Weise der sinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung an ihm, sondern es ist in sich reflektiertes Sein, und der Gegenstand der unmittelbaren Begierde ist ein Lebendiges.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 2, pág. 117)

dos outros (preponderante em relação aos outros, do qual os outros dependem, na sombra do qual os outros estão, etc.) justamente na medida em que *a relação da “vida” com os restantes “objectos” é uma relação de subordinação*.

Assim, a relação da auto-consciência com a vida prevalece sobre a relação da auto-consciência com os diversos objectos – e isto na medida em que a relação da auto-consciência com os diversos objectos é mediada pela relação da auto-consciência com a vida.

Isto é: na medida em que “o” “objecto” da auto-consciência é a vida, a vida torna-se como que o “filtro” a partir do qual se acede a cada um dos restantes “objectos”. Ou, como também poderíamos dizer, a vida *tem ascendente* sobre os restantes “objectos”, de tal modo que os restantes “objectos” são “tingidos” pela relação primordial da auto-consciência com o seu – de certo modo, único – “objecto”.

Para considerar tudo isto um pouco mais detidamente, interessa reconsiderar, a partir destes desenvolvimentos, alguns aspectos do que se viu numa secção anterior, como forma de lançar o que se seguirá.

Em primeiro lugar, o que vimos foi que o “objecto” da auto-consciência (a vida) está marcado por *radical heterogeneidade* em relação à auto-consciência.

Por um lado, há de algum modo *continuidade* entre a auto-consciência e a vida. Se a unidade de realidade é a auto-consciência, então a auto-consciência abarca tudo o que aparece (é o horizonte de aparecimento de tudo o que aparece, etc., de tal modo que o que aparece se constitui em momento da unidade da realidade que é a auto-consciência.). De onde resulta que a auto-consciência também abarca a vida.

Por outro lado, na identidade da auto-consciência subsiste alteridade. Assim, o “objecto” da auto-consciência (a vida) está para a auto-consciência como algo que não se dissolve nela, como algo de alheio que resiste ou põe em causa a identidade plena da auto-consciência (como algo que é, nos termos que vimos, o “negativo” da auto-consciência).¹¹¹

Isto quer dizer, desde logo, no seguimento daquilo que vimos, duas coisas.

¹¹¹ “Diese Einheit aber ist ebenso sehr, wie wir gesehen, ihr Abstoßen von sich selbst; und dieser Begriff entzweit sich in den Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Lebens: jenes die Einheit, für welche die unendliche Einheit der Unterschiede ist; dieses aber ist nur diese Einheit selbst, so daß sie nicht zugleich für sich selbst ist.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 2, pág. 117)

Quer dizer, em primeiro lugar, que o papel da vida é, antes de mais, o de factor que possibilita que a auto-consciência se torne ciente de si (o factor decisivo que depõe a auto-consciência numa relação consigo própria, que põe a auto-consciência a considerar-se a si própria, atenta às suas operações, etc.). A vida, entendida como entidade que coage ou que co-determina a auto-consciência, é condição de possibilidade da relação da auto-consciência consigo mesma.

Assim, o entendimento da própria vida como o “objecto” da auto-consciência (i.e., como isso de que a auto-consciência radicalmente difere) produz entendimento sobre a auto-consciência – justamente enquanto a auto-consciência se constitui em “objecto” da sua própria consideração.

Em segundo lugar, e em simultâneo, o papel da vida é também o de *obstáculo* (aquilo que impede que a auto-consciência seja uma realidade completamente unificada, íntegra, absoluta, reinando sobre todos os seus momentos). É isso que Hegel quer dizer quando faz referência ao facto de “a vida” *resistir*.

Quer dizer: a relação da auto-consciência consigo mesma está perturbada por uma *distância relativamente a si* (por uma *não-identidade* consigo) induzida pela resistência que a vida lhe apõe. Ou, dito inversamente: *a resistência da vida introduz um factor de não-plenitude da relação da auto-consciência consigo mesma*.

Ou seja: há algo como um *atravessamento* ou de *intrusão* da vida na relação entre a auto-consciência e si mesma. E isto de tal modo que, no âmbito da auto-consciência, tanto a) o “objecto” “vida” *está originariamente constituído como algo que atravessa a auto-consciência*, quanto b) o “objecto” auto-consciência *está originariamente constituído, de si para si, como algo atravessado pela vida*.

Em suma, e para recuperar os termos de Hegel, *a auto-consciência experimenta a independência da vida* – i.e., experimenta a vida como algo que não está inteiramente submetido à auto-consciência, sobre o qual a auto-consciência não reina, etc.

Pelo contrário: a irredutível independência da vida manifesta-se no facto de cada um de nós – enquanto cada um de nós é uma auto-consciência – ter a vida atravessada (e tanto

quer dizer: estar sujeito às suas determinações, ser intrinsecamente dependente do que aparece no curso do seu acontecimento, etc.).¹¹²

Ora, isto não é tudo.

Como vimos, o que está expresso no conceito de “vida” – tal como Hegel o apresenta e enquanto a vida é o “objecto” da auto-consciência – é que a vida é isso que é chamado a preencher a relação da auto-consciência consigo mesma.

Foi justamente este paradoxo que vimos atrás corresponder ao “objecto” da auto-consciência.

Por um lado, a vida (o objecto da auto-consciência) é isso que não deixa cada um de nós – enquanto cada um de nós é uma auto-consciência – *cumpra o desejo de si* (o desejo de plenitude para que a auto-consciência originalmente tende).

Neste primeiro sentido, a vida é, como também vimos, *condição de possibilidade da constituição de “desejo”* (uma instância de obstaculização ou de resistência que inibe a plenitude da auto-consciência, um agente de interferência na relação da auto-consciência consigo mesma enquanto a relação da auto-consciência consigo mesma tende para a plenitude de si mesma, etc.).

Contudo, por outro lado, a vida (o objecto da auto-consciência) é *condição de possibilidade de supressão do desejo em cuja constituição ela própria colabora*. Na medida em que se exige à relação da auto-consciência consigo mesma – enquanto está a caminho de cumprir o seu quesito de plenitude – que passe necessariamente pelo seu “objecto” (pela vida), então o “objecto” constitui-se em condição de possibilidade de *supressão do desejo*.¹¹³

Em suma: *a relação da auto-consciência consigo mesma cumpre-se, de facto, no domínio da vida*.

O que vimos foi que a auto-consciência é *preenchida* pelo “objecto” que possui (é *contraída* por esse “objecto”) e tem justamente a sua identidade formada a partir do seu objecto. Sendo assim, a tarefa da auto-consciência passa por “descobrir” a situação concreta em

¹¹² “Das Selbstbewußtsein, welches schlechthin für sich ist und seinen Gegenstand unmittelbar mit dem Charakter des Negativen bezeichnet oder zunächst Begierde ist, wird daher vielmehr die Erfahrung der Selbständigkeit desselben machen.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 2, pág. 117)

¹¹³ “Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Anderen; daß dies Aufheben sei, muß dies Andere sein.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 3, pág. 121)

que dá consigo (a vida com que se confronta, as suas determinações, o que aparece no curso do seu acontecimento, etc.) e passa por tornar a vida com que se confronta em possibilidade de *solução* ou *enriquecimento* da relação consigo mesma.¹¹⁴

A tarefa da auto-consciência passa por “descobrir” a situação concreta em que dá consigo porque a) a vida (o “objecto” da auto-consciência) não corresponde a uma única forma de obstaculização ou de resistência (pelo contrário: assume uma *imensa variedade de formas de obstaculização ou de resistência*) e também porque b) a vida (o “objecto” da auto-consciência) não corresponde a uma única forma de preenchimento de identidade da auto-consciência (pelo contrário: assume uma *imensa variedade de formas de preenchimento de identidade da auto-consciência*).

Tudo isto aponta, em suma, para o seguinte.

Se, nos termos que vimos, a plenitude da auto-consciência (a totalidade de si, a plena identidade consigo, a uma identidade que precisamente não deixe nada de fora, etc.) corresponde tanto ao *ponto de partida* quanto ao *ponto de chegada* da relação da auto-consciência consigo mesma, então haver a vida, enquanto resiste à identidade plena da auto-consciência (enquanto se atravessa na auto-consciência), significa que a auto-consciência dá consigo mesma desde sempre *aquém do ponto de partida e do ponto de chegada* – e tanto assim que é justamente esse facto o que torna a auto-consciência ciente de si mesma (o que faz a auto-consciência virar-se sobre si mesma, estabelecer uma relação consigo mesma, constituir-se em “objecto” de consideração, etc.).

Ora, no seguimento de tudo isto que vimos até agora, Hegel abre um caminho para chegar à plenitude (*à imediatividade do puro indiferenciado “eu” que é o primeiro objecto*, para o dizer como ele). O caminho que Hegel propõe é o caminho da *cessação da diferença distintiva*.

Vejamos um pouco melhor o que isto quer dizer.

Há uma diferença fundamental entre *a auto-consciência considerada a partir do ângulo do ponto de partida* e *a auto-consciência considerada a partir do ângulo do ponto de che-*

¹¹⁴ “Dies andere Leben aber, für welches die Gattung als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewußtsein, ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen und hat sich als reines Ich zum Gegenstande; in seiner Erfahrung, die nun zu betrachten ist, wird sich ihm dieser abstrakte Gegenstand bereichern und die Entfaltung erhalten, welche wir an dem Leben gesehen haben.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 3, pág. 120)

gada. A primeira corresponderia a isso a que se chamou uma “imediatricidade pura indiferenciada” – enquanto a segunda surge sempre já atravessada pelo seu “objecto” e, como tal, implica um processo de recuperação do estado de imediatricidade pura indiferenciada (um processo de supressão ou superação do “objecto”, a caminho da plenitude) para que originariamente tende.¹¹⁵

É a *auto-consciência considerada a partir do ângulo do ponto de chegada* que está em causa quando Hegel fala da auto-consciência como “desejo”. O que nos diz é que a certeza de si da auto-consciência adviria da superação do outro que se apresenta à auto-consciência como vida independente. Quer dizer: por “desejo” quer Hegel fazer entender *a anulação do outro enquanto outro* (a sua anulação, a sua redução a nada, etc.). A essa anulação do outro enquanto outro (i.e., à satisfação do desejo) corresponderia a recuperação da plenitude (i.e., a certeza de si).¹¹⁶

Acontece, no entanto, que não é possível suprimir a negatividade (ou a independência) do “objecto” da auto-consciência (da vida).

Isto é: a própria satisfação do desejo gera a experiência da independência do objecto. Não é só o desejo que tem o “objecto” como condição de possibilidade; esse também é o caso da certeza de si. A recuperação da plenitude (i.e., a certeza de si) está condicionada pela presença do “objecto” e passa precisamente pela superação dele.

Mas, se é assim, então não está anulada a relação “negativa” entre a auto-consciência e o “objecto” e a auto-consciência não o consegue superar. O que faz que tanto “objecto” como “desejo” sejam insusceptíveis de anulação.¹¹⁷

¹¹⁵ “Indem von der ersten unmittelbaren Einheit ausgegangen und durch die Momente der Gestaltung und des Prozesses hindurch zur Einheit dieser beiden Momente und damit wieder zur ersten einfachen Substanz zurückgekehrt wird, so ist diese reflektierte Einheit eine andere als die erste.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 3, pág. 120)

¹¹⁶ “Der Nichtigkeit dieses Anderen gewiß, setzt es für sich dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst als wahre Gewißheit, als solche, welche ihm selbst auf gegenständliche Weise geworden ist.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 3, pág. 120)

¹¹⁷ “Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Anderen; daß dies Aufheben sei, muß dies Andere sein. Das Selbstbewußtsein vermag also durch seine negative Beziehung ihn nicht aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, sowie die Begierde.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 3, pág. 121)

Isto poderia colocar a auto-consciência numa posição insustentável – numa posição de absoluta incapacidade de recuperar a plenitude (a certeza de si). Acontece que, segundo Hegel, não é assim. E não é assim pelo seguinte: o que Hegel nos diz é que a auto-consciência pode sobrevir sobre a independência do seu “objecto” (da vida) pela *cessação da diferença distintiva*.

Aquilo que temos visto é uma dupla irredutibilidade: a irredutibilidade da auto-consciência tem correlato na irredutibilidade do seu objecto. Assim, a satisfação do desejo corresponde à reflexão da auto-consciência sobre si mesma na medida em que anula ou suprime o seu “objecto”; mas, ao mesmo tempo, o “objecto” da auto-consciência conserva, justamente enquanto é condição de possibilidade da sua própria superação, a sua independência.

Ora, o que daqui resulta é que a certeza de si é, na verdade, como Hegel diz, *um desdobramento da auto-consciência*.

Isto significa que o que resulta do processo de tentativa de consecução da plenitude de si em que a auto-consciência sempre dá consigo já não corresponde a uma plenitude no sentido do ponto de partida mas a uma plenitude no sentido do ponto de chegada – mas de tal modo que o ponto de chegada não corresponde exactamente ao ponto de partida e, de facto, corresponde a um desdobramento do ponto de partida.

Em suma: o que Hegel está a propor é a possibilidade de uma *auto-consciência viva*. Melhor: o que está a propor é a consecução da plenitude da auto-consciência através do seu “objecto”.

Neste sentido, a plenitude da auto-consciência seria adquirida *por recurso à vida*, corresponderia à vida, estaria com ela em uníssono – de tal modo que a alteridade ou a diferença (o “negativo”, isso mesmo que suscita o desejo e que constitui o “objecto” em “objecto”) estaria reduzida a “nada”.

Por outras palavras: o que está em causa é uma *fusão* – uma fusão de tal natureza que *a identidade da auto-consciência é a vida e a identidade da vida é a auto-consciência*.¹¹⁸

¹¹⁸ “Aber die Wahrheit derselben ist vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdoppelung des Selbstbewußtseins. Es ist ein Gegenstand für das Bewußtsein, welcher an sich selbst sein Anderssein oder den Unterschied als einen nichtigen setzt und darin selbständig ist. Die unterschiedene, nur lebendige Gestalt hebt wohl im Prozesse des Lebens selbst auch ihre Selbständigkeit auf, aber sie hört mit ihrem Unterschiede auf, zu sein, was sie ist; der Gegenstand des Selbstbewußtseins ist aber ebenso selbständig in dieser Negativität seiner selbst; und damit ist er für sich selbst Gattung, allgemeine Flüssigkeit

Visto este primeiro aspecto, interessa considerar um outro que é decisivo para se compreender o modo como aparece o que aparece e a relação entre a auto-consciência, aquilo que aparece e a vida.

Na terminologia de Hegel, a “vida” é entendida como *allgemeine Flüssigkeit* – como *fluxo* ou o *fluido universal*. A estrutura fundamental da relação da auto-consciência com a “vida” tem fundamentalmente o carácter de uma relação com a *allgemeine Flüssigkeit* que a “vida” propriamente “é”.¹¹⁹

Este fluxo ou fluido universal caracteriza-se, antes de tudo o mais, pela circunstância de corresponder precisamente a uma *infinitude de instâncias ou determinações*. Ou seja, o que Hegel diz é que a auto-consciência que nós sempre já somos é uma espécie de “praia total”.

Vendo bem, tal como Hegel a define, a vida corresponde a um *acontecimento de abertura* com tal dimensão que abre, de facto, a *todas* as “coisas” (que nada parece ficar de fora, que inclui tudo o que apareceu, aparece e aparecerá, que agrega todos os “objectos”, etc.). É isto que Hegel pretende sublinhar quando diz que a vida é “o” “objecto” da auto-consciência. De facto, *a vida inclui ou agrega no seu âmbito a totalidade dos “objectos”* (das “coisas”, do que aparece, do que “há”, etc.).

Neste sentido, o que está em causa neste passo da Fenomenologia é a compreensão da “vida” como um “objecto” com uma *totalidade ilimitada*. Essa *ilimitação do horizonte de abertura* tem que ver com o *carácter indiferenciado* do “objecto” “vida” – enquanto o “objecto” “vida” corresponde a uma *fonte infinita da possibilidade* de instâncias ou de determinações (corresponde a uma fonte infinita de “objectos”, de “coisas”, etc.).

Poderíamos resumir o que estamos a ver dizendo o seguinte: *tudo o que aparece é percebido como manifestação ou como momento de uma espécie de força única*.

in der Eigenheit seiner Absonderung; er ist lebendiges Selbstbewußtsein.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 3, pág. 121-2)

¹¹⁹ “Das Leben in dem allgemeinen flüssigen Medium, ein ruhiges Auseinanderlegen des Gestaltens, wird eben dadurch zur Bewegung derselben oder zum Leben als Prozeß.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 2, pág. 119)

“Dieser ganze Kreislauf macht das Leben aus, weder das, was zuerst ausgesprochen wird, die unmittelbare Kontinuität und Gediegenheit seines Wesens, noch die bestehende Gestalt und das für sich seiende Diskrete, noch der reine Prozeß derselben, noch auch das einfache Zusammenfassen dieser Momente, sondern das sich entwickelnde und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 2, pág. 120)

O que isto quer dizer é que tudo aquilo que aparece tem por determinação fundamental o facto de ser “vida” (de fazer *parte* da vida, de ser um *aspecto* ou um *momento* da vida, etc.). Neste sentido, podemos dizer que “vida” corresponde a uma *determinação fundamental do que aparece*.

Note-se que isto não quer dizer que se esteja ciente disso, que isso nos apareça expressamente como distinto, etc.

Vendo bem, a relação com a vida (enquanto determinação fundamental do que aparece) está como que “desaparecida” *por trás* do próprio lidar com os “objectos” individuais. Ou seja: o lidar com cada um deles até pode fazer perder de vista que *só se lida com eles enquanto eles são parte da vida e na medida em que são parte da vida*.

Ou seja: se na verdade a auto-consciência “vê” de cada vez aquilo com que lida como uma *manifestação da vida*, isso não significa, porém, que tenha produzida uma *clara identificação* de qual é a identidade da “vida”.

Na verdade, aquilo que podemos dizer, neste ponto, seguindo os passos de Hegel, sobre a identidade da vida é que ela corresponde a um momento da relação da auto-consciência consigo mesma posta sob uma tensão de plenitude (adquire as suas determinações sempre já no meio do trânsito do desejo de plenitude da auto-consciência) – assenta sobre uma expectativa de preenchimento dessa relação.

Isto é: o que podemos dizer é que a identidade da vida está fundamentalmente marcada pelo facto de se inscrever num “território” pressionado pelo desejo.

Assim, o que determina a identidade da vida é o facto de ela poder *ou não* cumprir a expectativa de preenchimento da relação da auto-consciência consigo mesma (i.e., resultar ou não na supressão do desejo, de que modo, etc.).

Mais: se na verdade a auto-consciência “vê” de cada vez aquilo com que lida como uma manifestação da vida, isso não significa que perceba efectivamente cada uma das “coisas” que aparece como manifestação dessa identidade (que perceba efectivamente de que modo cada “coisa” é da vida).

Pelo contrário: como vimos, cada uma das “coisas” que tem lugar na “vida” pode muito bem ser compreendida como *totalmente autónoma em relação a todas as outras* (escapando totalmente – ou ficando como que numa posição de fundo – o facto de que há uma *identidade comum* que as engloba).

Contudo, o que Hegel nos diz é que, seja como for, tudo o que aparece (cada “coisa”, cada “objecto”, etc.) transporta consigo, como sua determinação (como sua qualidade, propriedade, etc.), o facto de fazer parte da vida (de ser parte da identidade vida).

Por outras palavras: a determinação da relação com o “objecto” (com a vida) é uma outra determinação de que os “objectos” (o que aparece, as “coisas”, etc.) são compostos. A relação com as “coisas” tem um carácter tal que é uma relação com uma entidade *protagonista, unificadora* das “coisas” e de que as “coisas” são percebidas como *instâncias* ou como *determinações*.

O que daqui resulta é algo que sempre de novo a *Fenomenologia do Espírito* põe em evidência, a saber: a *relação* entre a *unidade* e a *multiplicidade*.

O que vemos ao analisar o que nos aparece é algo como um *conjunto avulso* de “coisas” (um livro, uma caneta, uma janela, etc.). E o que Hegel está a procurar vincar é o seguinte: ainda que a auto-consciência se relacione não com um conjunto avulso de “coisas” mas com a “vida” (e perceba os objectos como manifestações de a vida), isso não significa que a auto-consciência não veja as “coisas” como *independentes*.

Ou seja: Hegel está precisamente a fazer notar que há uma *dualidade* na marcação do “conteúdo” da “vida” – que a vida é, ao mesmo tempo, uma *única* “personagem” (a força de que tudo no objecto da auto-consciência é expressão) e uma *multiplicidade* delas (mas isto de tal modo que, ao mesmo tempo, a multiplicidade das expressões da vida é percebida como a multiplicidade de entidades independentes – i.e., que são plenamente de si mesmas).¹²⁰

Assim sendo, a relação com as “coisas” não tem um carácter *avulso* (i.e., não é uma relação desgarrada com o objecto A, com o objecto B, com o objecto C e assim sucessivamente), na medida em que os objectos são *parte* da vida. A relação com os objectos é, portanto, uma relação marcada por um vínculo à unidade total – em virtude do qual cada objecto que aparece é percebido como *manifestação* de “a vida”.¹²¹

¹²⁰ “Die Unterschiede sind aber an diesem einfachen allgemeinen Medium ebenso sehr als Unterschiede, denn diese allgemeine Flüssigkeit hat ihre negative Natur nur, indem sie ein Aufheben derselben ist; aber sie kann die Unterschiedenen nicht aufheben, wenn sie nicht ein Bestehen haben. Eben diese Flüssigkeit ist als die sichselbstgleiche Selbständigkeit selbst das Bestehen oder die Substanz derselben, worin sie also als unterschiedene Glieder und fürsichseiende Teile sind.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 2, pág. 118)

¹²¹ “Die selbständigen Glieder sind für sich; dieses Fürsichsein ist aber vielmehr ebenso unmittelbar ihre Reflexion in die Einheit, als diese Einheit die Entzweiung in die selbständigen Gestalten ist. Die

Isto permite-nos rever o que vimos atrás.

O que vimos foi que a auto-consciência se confronta com muitos “objectos” distintos (com muitas “coisas” distintas, com a multiplicidade variada de tudo o que há, etc.) e, à partida, a relação com essa multiplicidade de “objectos” parece não ter quaisquer outros intervenientes para lá da auto-consciência e de cada um dos objectos com que a auto-consciência se defronta.

O que estamos a ver agora é justamente o oposto.

Se a estrutura do acontecimento da auto-consciência é uma estrutura de “interlocução”, ela não é uma estrutura que comporte uma multiplicidade de interlocutores porque todos os diversos interlocutores são percebidos como manifestações ou como momentos da *força única* que é a vida. Isto é: a vida aparece como factor de mediação entre a auto-consciência e qualquer um dos “objectos” que aparecem.¹²²

Neste sentido, o contraste dos diversos “objectos” (as diversas “coisas”) entre si resulta a) do contraste dos diversos “objectos” entre si; b) do contraste entre a vida e cada um deles (do modo como cada um está presente na vida); c) do contraste entre a auto-consciência e a vida (do modo como a vida se atravessa na auto-consciência).

Por outras palavras: tudo o que aparece está imerso num momento fundamental do modo como a vida se atravessa na auto-consciência (i.e., do modo como a vida obsta – se opõe ou, pelo contrário, colabora com – o desejo). De sorte que tudo o que aparece se constitui em “objecto” (em “coisa”, etc.) apenas enquanto *momento da vida* (ou seja: enquanto momento de um único e global contraponto do desejo).

Assim, cada uma das “coisas” tanto está em referência e adquire as suas propriedades, como vimos atrás, em referência ao desejo em que de cada vez estão (enquanto são partes,

Einheit ist entzweit, weil sie absolut negative oder unendliche Einheit ist; und weil sie das Bestehen ist, so hat auch der Unterschied Selbständigkeit nur an ihr. Diese Selbständigkeit der Gestalt erscheint als ein Bestimmtes, für Anderes, denn sie ist ein Entzweites; und das Aufheben der Entzweiung geschieht insofern durch ein Anderes. Aber es ist ebenso sehr an ihr selbst; denn eben jene Flüssigkeit ist die Substanz der selbständigen Gestalten; diese Substanz aber ist unendlich; die Gestalt ist darum in ihrem Bestehen selbst die Entzweiung oder das Aufheben ihres Fürsichseins.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 2, pág. 118)

¹²² “Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweiung ihrer selbst in Gestalten und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweiung ist ebenso sehr Entzweien oder ein Gliedern.” (*Phänomenologie des Geistes*, B, IV, 2, pág. 119)

“episódios” singulares, peripécias desse desejo, etc.), como está em referência e adquire as suas propriedades em referência à vida (ao contraponto do desejo) de que de cada vez faz parte (enquanto são parte, “episódios”, peripécias, etc., desse contraponto único e global do desejo).

Podemos dizer que as “coisas” aparecem, no curso do nosso lidar com elas, consoante intervêm deste ou daquele modo no curso do desejo (consoante se contrapõem ao desejo deste ou daquele modo), consoante o significado ou a relevância de que se revestem enquanto contrapontos do desejo, etc., mas também consoante a unidade global do contraponto do desejo em que sempre se integram.

Daqui decorre que o “mapa” das “coisas” muda consoante a vida em que se está – consoante a vida em que se está cumpra ou não a expectativa de preenchimento da relação da auto-consciência consigo mesma, consoante resulte ou não na supressão do desejo, consoante o modo como interfere, etc.

Vendo bem, pode entender-se este “jogo” entre a multiplicidade e a unidade – do lado daquilo que aparece (sc. do objecto) – de duas maneiras.

Por um lado, podem entender-se as palavras de Hegel como se estivessem apenas a chamar a atenção para o facto de haver a) qualquer coisa como o “lugar funcional” do objecto (do negativo da consciência, como algo de *constante* e *invariável*, a que a auto-consciência está presa ou que a auto-consciência tem por inerência como correlato); b) uma multiplicidade de determinações que vêm ocupar esse lugar funcional – determinações essas que são intermitentes, como se o referido lugar funcional tivesse o carácter de um “palco” e as diferentes determinações (quer dizer: o objecto na sua multiplicidade e variabilidade) entrassem e saíssem no “palco” (entrassem e saíssem de “cena”, etc.).

Por outro lado, parece claro que Hegel está a apontar para mais do que isso – e que há qualquer coisa que, para o dizer de forma económica, tem que ver com “espinosismo”.

Usamos aqui o termo “espinosismo” numa acepção muito genérica, para designar a concepção de tudo o que aparece (sc. de tudo quanto há) como “atributos” e “modos” de uma

única realidade fundamental (uma única “substância”) que subjaz a tudo e se manifesta em tudo.¹²³

A circunstância de deixarmos em aberto, na sua caracterização, se se trata de uma única “substância” subjacente a tudo quanto *há* ou a tudo quanto *aparece* tem que a possibilidade de o “espinosismo” tomar a forma de uma única *realidade* ou de uma única consciência substantiva.

Mas o ponto decisivo na descrição de Hegel que aqui estamos a seguir está em que não se trata apenas de tudo ser uma realidade da auto-consciência (que nessa medida desempenha as funções de *ěv* substância). Isso é o que já está em jogo desde o princípio do capítulo sobre a auto-consciência. Nos passos que estamos a considerar, está em jogo o facto de, para além disso, haver também algo correspondente ao “espinosismo” na conformação ou na organização do próprio objecto da consciência enquanto objecto da consciência (reduzido à condição de objecto da consciência – i.e., como Hegel também diz, à condição de *Leben*).

¹²³ Sobre o conceito de “espinosismo”, ver Kierkegaard, S., *Diapsalmata*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, pág.106 e seguintes, ou Silva, N., *Identidade e vida em Virginia Woolf: uma análise da expressão literária de um problema filosófico*, págs. 78, 271-2, 298-9, 354-6, 416 e 503.

A este respeito, importa-nos acentuar em especial dois aspectos. Em primeiro lugar, como é observado tanto por Carvalho quanto por Silva, trata-se de um fenómeno que molda a estrutura do aparecimento em que estamos constituídos e que tem lugar a) independentemente de se ter qualquer notícia de Espinosa e das suas concepções e do que possa corresponder à noção de “espinosismo”, b) também é independente de se ter qualquer noção de “substância” e c) até independentemente de se ter qualquer consciência nítida ou distintiva de que o aparecimento é constantemente referido a este foco e tem a forma correspondente àquilo a que chamamos “espinosismo”. O ponto decisivo é que, muito antes de qualquer relação com Espinosa (ou até mesmo muito antes de Espinosa), o próprio aparecer do que aparece à “testemunha global” já tem a forma desse “espinosismo vital” ou desse “espinosismo afectivo”. Em segundo lugar, o fenómeno do “espinosismo vital” tem de ser visto à luz da nossa relação com o carácter *gerundivo* do aparecimento – e em especial com a pressão gerundiva dirigida ao superlativo (no duplo sentido do termo). Como vimos, tudo o que aparece está decisivamente afectado e moldado por esta pressão gerundiva – e isso aplica-se também à peculiar organização da multiplicidade do que aparece (sc. à peculiar “substância” do que aparece) que está em causa quando se fala de “espinosismo vital”. Considerar o fenómeno fora da sua relação com o carácter gerundivo (e tanto quer dizer, votado ao superlativo) do meio em que se produz é o mesmo que observar um peixe fora de água. E um dos grandes méritos da análise de Hegel (a supor que a análise de Hegel tem efectivamente que ver com isto que aqui estamos a tentar focar) é precisamente o facto de estabelecer com nitidez este nexo entre, por um lado, a pressão do desejo que inere à auto-consciência e que está votado à plenitude de si e, por outro lado, a unidade da *allgemeine Flüssigkeit* a que é atribuída a responsabilidade de tudo o objecto da auto-consciência).

Por outras palavras: não se trata do *ἐν καὶ πᾶν* da consciência na sua relação com tudo mas de um *ἐν καὶ πᾶν adicional* que tem lugar na própria conformação do objecto da consciência.

Ou seja: aparentemente, o que Hegel desenha são duas unificações globais, duas instâncias de *ἐν καὶ πᾶν*, em posição *simétrica* uma relativamente à outra (sem prejuízo do primado da própria consciência, que constitui o pressuposto fundamental do modelo de reconhecimento das coisas que está em causa em todo este capítulo da *Fenomenologia do Espírito* que aqui estamos a analisar).

Por um lado, há *a unificação global de tudo o que aparece que corresponda ao facto de tudo o mais ser*, como Hegel diz, *determinação da consciência* (que constitui assim o *substante*).

Mas, por outro lado, há também *a unificação global de tudo o que aparece*, se assim se pode dizer, *a parte rei*: uma unificação global na constituição do próprio objecto. De sorte que, em vez de haver uma multidão de objectos, uma multidão de negativos da consciência, pelo contrário, todos esses objectos são sempre, pela sua própria natureza, *manifestações do mesmo* – e *aparecem à consciência como manifestações do mesmo*.

A questão está agora em saber a que é que tudo isto corresponde – em especial, se se pretende compreender a estrutura do aparecimento ou da experiência que tem lugar em nós. É a isso que, por fim, devemos estar atentos.

CONCLUSÃO

§40

O facto de o aparecimento e a experiência terem em nós o carácter de *aparecimento e experiência de significados* – O facto de o “significado” ter um carácter funcional *sempre relativo a um critério global de que é portador quem assiste ao aparecimento*

Devemos agora iniciar um último andamento e, a abrir este último andamento, devemos começar por fazer notar que tudo o que acabamos de ver sobre aquilo que aparece, enquanto o aparecimento tem o carácter de um empreendimento de si (de uma “peça” de si, etc.), permite perceber melhor algo a que numa secção anterior já tínhamos dado atenção, a saber: que *o aparecimento e a experiência têm em nós o carácter de aparecimento e de experiência de significados*.

Ora, a noção de “significado” é uma noção ambígua, que se presta a uma certa confusão, porque pode ser visada a partir de ângulos muito diferentes entre si, porque pode acolher uma enorme diversidade de definições, etc. É, para o dizer numa palavra, um conceito “formal”.

Assim, se considerássemos as diversas definições dos diversos autores que abordaram o tema – inventário exaustivo que não tem cabimento no curso desta análise – ou se comparássemos essas diversas definições dos diversos autores entre si, aquilo que verificaríamos é que há um denominador comum (um elemento formal que justifica em que em cada caso se possa falar de “significado”) mas que isso de modo nenhum impede que a identificação do *terminus ad quem* (do *centro de referência* em função do qual se está a falar quando se fala de “significado”) seja, na verdade, muito diferente.

Ora, ao descrever genericamente a que corresponderia uma experiência de significados, a linha que temos vindo implicitamente a privilegiar é a linha que mostra que o significado sublinha *o aspecto funcional do que aparece*. Porém, não é esse aspecto da noção de “significado” que aqui pretendemos salientar.

O aspecto que pretendemos salientar é o facto de um “significado” ter um carácter funcional *sempre relativo a um critério global de que é portador quem assiste ao aparecimento*.

Há significado quando a determinação do que aparece não lhe vem, por assim dizer, apenas de si mesmo, mas daquilo que exprimimos pela fórmula do *Fédon*: *μὴ μόνον ἐκεῖνο* - o *ser reportado a algo de outro que preside ao aparecimento* (de tal modo que tudo se define pelo modo como está em relação com isso, pelo modo como se comporta em relação a isso, pelas funções que exerce a respeito disso, etc.). Quer dizer: o significado depende desse algo de outro que preside ao aparecimento.

Por outras palavras, o que está em causa no conceito de “significado” tem uma natureza tal que tudo acaba por depender do núcleo que é identificado como factor do significado ou fonte do significado – o núcleo a que todo o significado *é relativo*. Assim, não basta falar de *significados* – *a chave está sempre naquilo a que dizem respeito*.

Não basta dizer que tudo aquilo que aparece tem determinações “comportamentais” (determinações sobre o *modo-como-se-comporta*). Um ponto decisivo é sempre como se comporta *em relação a quê*. E isto de tal modo que a variação relativa a este último ponto cria significados (campos de significados) completamente diferentes.

Ora, sendo assim, o que procurámos mostrar habilita-nos a responder a esta pergunta. Vendo bem, no nosso caso tudo o que aparece tem, como dissemos, *o carácter de interveniente na “peça” de si*.

Quer dizer: se não estamos equivocados, tudo o que aparece tem o carácter de *pólo de execução relativo à ipseidade da “testemunha global” do aparecimento, enquanto a “testemunha global” do aparecimento está radicalmente tomada por um encaminhamento ou uma tensão vital de não-indiferença relativamente a si mesma e essa tensão de não-indiferença está vinculada ao superlativo*.

Neste sentido, podemos dizer que “significado” é *a definição que um x tem em relação a uma tensão vital de não-indiferença relativamente a si mesmo vinculado ao superlativo*.

Poderia dizer-se simplesmente que o significado é a definição que um *x* tem em relação à ipseidade (a uma tensão de não-indiferença, a um em-causa, etc.). Mas o problema está na possibilidade de a ipseidade ser reconhecida de *forma abstracta*, i.e., deixando fora de foco os diferentes aspectos que são elementos fundamentais da sua constituição.

Ou seja, o fundamental está nas cláusulas adicionais que focámos: no facto de esse algo de outro que preside ao aparecimento ser uma “testemunha global”; no facto de esse algo de outro que preside ao aparecimento ser uma “testemunha global” tomada por radical tensão de não-indiferença relativamente a si mesma; no facto de esse algo de outro que preside ao aparecimento ser uma “testemunha global” tomada por uma tensão de não-indiferença que requer um superlativo; no facto de tudo isto corresponder a uma determinada configuração do campo das possibilidades (e de um campo de possibilidades com as características descritas, i.e.: com um carácter exuberante, com um carácter labiríntico ou em condicionamento de prisão labiríntica), etc.

O importante é que cada um destes aspectos seja visto *na sua conexão com todos os outros* e que a conexão não seja truncada (i.e., que não se deixe de fora todos ou alguns destes factores ou destas cláusulas de determinação). Pois a “peça” de si é sempre conformada por uma constelação de factores ou cláusulas de determinação e todos esses factores ou cláusulas são decisivos – e diferiria significativamente daquilo que efectivamente é se alguma destas cláusulas fosse modificada.

Esta constelação tem características tais – as suas componentes estão de tal modo unificadas ou enredadas umas nas outras – que podemos igualmente dizer que tudo o que aparece nos aparece como interveniente da “peça” do superlativo formal (sc. como significado do superlativo formal) – quer dizer: a) tudo o que aparece surge como interveniente na peça do superlativo; b) tudo o que aparece surge como relativo a um campo de possibilidades que é ao mesmo tempo exuberante e labiríntico, etc.

Assim, tudo o que aparece tem a forma de um significado relativo a isto tudo – a esta complexa constelação de elementos que define propriamente o em-causa e, com ele, a identidade dos “objectos”.

Algo de equivalente vale também para o significado que faz a identidade e a posição de cada “coisa” que aparece. E isto quer dizer que perdemos de vista a natureza do significado que faz o teor e a função de cada “coisa” se porventura nos esquecermos que é, de raiz, um significado *relativo a algo com esta configuração*.

Isto é: a natureza do significado que faz o teor e a função de cada “coisa” é, de raiz, um significado relativo ao facto de haver uma “testemunha global” que preside ao aparecimento; ao facto de a “testemunha global” que preside ao aparecimento estar tomada por radical tensão de não-indiferença relativamente a si mesma; ao facto de a “testemunha global”

que preside ao aparecimento estar tomada por radical tensão de não-indiferença relativamente a si mesma que requer um superlativo; ao facto de tudo isto corresponder a uma determinada configuração do campo das possibilidades (e de um campo de possibilidades com as características descritas, i.e.: com um carácter exuberante, com um carácter labiríntico ou em condicionamento de prisão labiríntica), etc. E, por fim, a natureza do significado que faz o teor e a função de cada “coisa” é relativa ao facto de cada um destes aspectos ser visto na sua conexão com todos os outros (i.e., de ser relativo a uma constelação de factores ou cláusulas de determinação e todos esses factores ou cláusulas se-rem decisivos, de tal modo que a constelação diferiria significativamente daquilo que efectivamente é se alguma destas cláusulas fosse modificada).

De tudo isto resulta que, quando se fala do “significado” do que aparece, aquilo a que se está a fazer referência é a uma não-neutralidade ou a uma não-indiferença intrínseca quanto ao *valor* do que aparece *no âmbito de um quadro configurado deste modo*.

Poderia dar-se o caso de a multiplicidade do que aparece, não sendo neutra ou indiferenciada quanto ao significado, tomar lugar apenas numa relação binária (ter significado ou não ter significado). Porém, aquilo que se nota é que “ter significado” e “não ter significado” são pólos de uma escala graduada, com um cardinal ilimitado de níveis.

Assim, o que aparece (i.e., *tudo* o que aparece) está marcado por *tomar lugar em diferentes níveis* de significado. Ou, como também poderíamos dizer, a variação do grau do significado do que aparece reflecte-se no facto de o que quer que seja que aparece estar disposto numa *hierarquia de sentido*.

Vendo bem, dizer quer as “coisas” não têm todas o mesmo significado (são *mais* ou *menos significativas*, no sentido do termo que vimos atrás) quer dizer que ocupam lugares distintos numa hierarquia de sentido.

Dizer que as “coisas” não têm todas o mesmo significado é dizer que as diferentes “coisas” que aparecem ocupam lugares distintos na hierarquia de sentido quanto à função que desempenham.

Já tínhamos visto isto – mas isto, na verdade, ainda não é tudo.

É que a isto devemos adicionar o facto de o que está em causa no que aparece não é apenas um único significado mas, na verdade, um complexo de significados.

Se, por um lado, pode acontecer que um significado se destaca (instituindo-se em significado geral, fazendo submergir todos os outros significados possíveis, etc.), por outro lado, o que está em jogo é que o que aparece está sempre sob a força do complexo de significados (concordantes ou, pelo contrário, em conflito entre si) de cada vez em causa.

Na verdade, também entre os significados se aplica aquilo que vimos atrás, a saber: também os significados compõem uma escala graduada, também eles são dispostos num cardinal ilimitado de níveis ou numa hierarquia de sentido, etc. De tal modo que poderíamos dizer que há significados mais “significativos” do que outros.

O que estamos a procurar mostrar é que os significados não têm todos a mesma força – há alguns que tomam primazia em relação a outros, que se impõem, etc. Há, por assim dizer, significados que se arrogam o papel de significado “geral” e outros que tomam meramente papéis secundários, etc.

E isto é assim em virtude do que vimos ainda agora, a saber: em virtude de o complexo de significados compor uma escala graduada relativa – de os diversos significados exercerem funções distintas, com valores distintos, em relação a – uma “testemunha global” que preside ao aparecimento; a uma “testemunha global” que preside ao aparecimento tomada por radical tensão de não-indiferença relativamente a si mesma; a uma “testemunha global” que preside ao aparecimento tomada por uma tensão de não-indiferença que requer um superlativo; ao facto de tudo isto corresponder a uma determinada configuração do campo das possibilidades (e de um campo de possibilidades com as características descritas, i.e.: com um carácter exuberante, com um carácter labiríntico ou em condicionamento de prisão labiríntica), etc.

Ora, se considerarmos a multiplicidade de mapas de significados que daqui resulta, aquilo que verificamos é que são mapas com conformações muito variáveis – especialmente se tivermos em conta a) o complexo de forças que está de cada vez em causa e b) a flutuação possível dentro desse complexo.

De facto, a mínima variação num único factor ou cláusula de determinação (por exemplo, a mínima variação de teor do superlativo, a mínima variação da configuração do campo de possibilidades, etc.) não apenas implica uma correlativa variação em todos os outros factores ou cláusulas a que esse está associado, como implica uma correlativa variação na organização global do complexo de significados que de cada vez está a actuar.

Ora, visto isto, importa não esquecer um outro aspecto.

O aspecto a que nos referimos é a *dupla afectação que há entre a ipseidade e os seus intervenientes* e como esta dupla afectação faz a unidade da “peça” de si mesmo.

Por um lado, como já foi bem vincado, nada daquilo que aparece tem uma determinação só sua: são tudo determinações intrinsecamente relativas à ipseidade e que definem funções em relação ao “trânsito de si” (sc. à navegação do si).

Mas não se pode acentuar unilateralmente esta relação de dependência. É que, se é assim, isso deve-se precisamente ao facto de aquilo que aparece (no caso de Hegel, o *objecto*) definir justamente a *situação de si* (a situação da “testemunha global”, a posição em que se encontra relativamente ao projecto de não-indiferença de que é portadora, a posição em que se encontra a caminho do superlativo para que tende, a distância a que se acha dele, etc.).

Quer dizer: a “testemunha global” e aquilo que ela testemunha (ou, para usar a linguagem de Hegel, a auto-consciência e o seu objecto) não se acham apenas lado a lado. Sucede justamente o contrário: aquilo que aparece afecta o si, determina o si, qualifica o si, impõe-lhe a sua própria determinação, marca-o com ela, etc. De sorte que, na sua navegação em direcção àquilo para que tende, a “testemunha global” acaba por estar onde estiver aquilo que lhe aparece e é de facto determinada por aquilo que lhe aparece.

Mais precisamente: sucede que a “testemunha global” depende do si-mesmo-a-haver (sc. *do que for feito de si* ou *do que se for fazendo de si*) – o que de cada vez é feito de si está decisivamente marcado por aquilo que lhe aparece. E é precisamente neste cruzamento (e com estes ingredientes) que consiste a “peça” de si.

Há, em certo sentido, como que uma unidade fundamental de todo o aparecimento que cada um de nós é – e essa unidade vem de todo o aparecimento (e tudo nele) ter um papel decisivo na *história de si* (a história do cumprimento ou incumprimento, com esta ou aquela margem, esta ou aquela forma, por este ou aquele modo de o si ser afectado por aquilo que aparece, etc.) do programa de não-indiferença (quer dizer: do programa de superlativação) de que o si-mesmo é portador.

Chegados a este ponto, estamos também em condições de dar pelo menos um primeira parte da resposta à pergunta: em que sentido e por que motivo dizemos que *a experiência, tal como tem lugar em nós, é sempre experiência da vida*? Para responder a esta pergunta, há que ter presente aquilo que se passa na “peça”.

Vale para o próprio aparecimento e para toda a experiência que tem lugar nele algo de equivalente ao que se passa numa navegação: em qualquer momento da navegação, se por um

lado o que está em causa é com certeza aquele ponto dela em que se vai, por outro nunca está em causa só ele, antes está em causa a navegação toda (o seu programa, toda a execução dela, o seu “destino”, etc.).

Assim também, nunca se trata só do aparecimento disto ou daquilo, nem nunca se trata só da experiência disto ou daquilo. Trata-se sempre de um acontecimento global, com as dimensões que procurámos evidenciar: está em causa não apenas uma parte mas a “peça” toda.

Numa secção anterior, tentámos mostrar que a experiência que continuamente se vai tecendo na travessia perceptiva é sempre, ao mesmo tempo, uma experiência relativa a) ao próprio campo perceptivo, b) ao campo de familiaridade e c) ao exterior do campo de familiaridade. Mas essa caracterização é incompleta e em certo sentido deixa escapar o essencial.

Isso poderia ser assim num quadro de aparecimento muito diferente daquele em que, de facto, nos achamos – num quadro de aparecimento em que a “testemunha global” não estivesse marcada por um programa de não-indiferença com as características que vimos. Porém, como temos procurado estabelecer, o quadro de aparecimento em que nos temos é marcado por esse programa.

Ora, o que isso quer dizer é que todo o aparecimento e toda a experiência são aparecimento e experiência de significados de uma “peça” de si – significados a) da não-indiferença da ipseidade a si mesma, b) dessa não-indiferença como não-indiferença a um superlativo formal, c) tudo isto num quadro de possibilidades marcado ao mesmo tempo pelo seu carácter exuberante e labiríntico, de tal modo que d) tudo o que aparece e é estabelecido por projecção empírica põe os seus traços numa situação de ipseidade (ou, para falar como Hegel, num negativo do superlativo para que se tende) que e) tem uma estrutura semelhante à dos círculos de Hiérocles e f) prende a ipseidade a uma determinada distância do superlativo para que tende, etc.

Ora, tudo isto que aqui procuramos explicitar é precisamente o que – metidos, como estamos, nela e identificados, como estamos, com a sua unidade (com a peculiar combinação de determinações que a formam) – habitualmente chamados “vida”.

O que pretendemos vincar é que, por um lado, a experiência tem sempre uma determinação extraordinariamente complexa, que num sentido ocorre sempre o quadro de um “olhar total”. Mais: pretendemos vincar que, por outro lado, também dizer isto não basta porque, para se ter pelo menos um “retrato-robot” do que está em causa na constituição da experiência

que há em nós, é preciso ter atenção ao menos à complexa trama de cláusulas e determinações que aqui tentámos tecer.

Sendo assim, o que nesta secção tentámos pôr em evidência é que, para além das fórmulas variáveis que correspondem à especificidade ou ao teor próprio de cada objecto que aparece, há qualquer coisa como um núcleo comum – justamente isso que designámos por “vida”.

Quer dizer: os passos que demos até este momento acentuam unilateralmente o aspecto que, vendo bem, encerra as “coisas” que aparecem e os seus significados na sua individualidade funcional e “atómica”.

No sentido em que o vimos até este ponto, o resultado seria uma multiplicidade complexa de significados funcionais totalmente encerrados em si, gerando um mapa de significados funcionais “atómicos” cuja relação entre si se esgotaria na “lógica” dos seus significados individuais, isolados entre si – no modo como um significado individual contrastaria com outro e, no limite, todos os significados individuais contrastariam entre si (estabeleceriam ligações, uma rede de associações entre si, etc.) no exercício das funções de cada vez desempenhadas no complexo de tensões que vimos que nos corresponde.

Acontece que não é assim – e não é assim em virtude de algo que vimos atrás e que de seguida interessa reconsiderar à luz dos últimos desenvolvimentos. É que, entre a multiplicidade de “objectos” que nos aparecem, está, segundo o que vimos ao considerar Hegel, o “objecto” “vida”, com as características que vimos que lhe correspondem.

Ora, esse *núcleo comum* não constitui de maneira nenhuma algo que também está, ao lado do resto (uma fórmula justaposta às demais e que constitui qualquer coisa como a articulação global que de algum modo junta tudo). Sucede em vez disso que esta fórmula está incluída como componente de base em todas as outras – é, no sentido etimológico, *a fórmula fundamental de que todas as outras constituem contracções*.

Assim, por um lado, qualquer fórmula de uma coisa que deixe de fora esta componente fundamental salta o decisivo – deixa-o pressuposto, na confusão que habitualmente funciona. E, por outro lado, uma “característica” que se contente com a identificação das fórmulas avulsas ou identifique radicais comuns mas sem atender a este núcleo falha o seu programa.

Isto também vale para a experiência, cujos objectos são sempre casos disto e que, além do mais, desempenha uma função essencial neste contexto, pois é a ela – com tudo o que tem

de frágil – que cabe, no fundamental, criar formas fixas, padrões de referência, “mapas” para a navegação da vida, etc.

Quer dizer: *a experiência é o principal recurso que a “testemunha global” (a ipseidade) tem para domesticar o que a rodeia e, nesse sentido, criar território para tentar navegar em águas cartografadas e contrariar o carácter labiríntico do campo de possibilidades*. Em suma, a experiência é o principal recurso que a “testemunha global” ou a ipseidade tem para abrir algo que se pareça com a *sinopse* que a estrutura do campo de possibilidades na verdade não consente como sinopse autêntica e legítima.

E daí decorre justamente a ambiguidade do papel que a experiência desempenha neste con-texto. O tipo de reconhecimento que a experiência possibilita tem as características que vimos, a bússola da experiência ou os “mapas” da experiência (as “sinopses” produzidas pela experiência) estão sujeitas à possibilidade de não corresponderem a nenhuma compreensão adequada das condições em que se joga a “peça” de si, da identidade dos seus intervenientes, do jogo de possibilidades que a moldam, etc.

Toca-se aqui um ponto essencial que convém ter presente:

Não se trata só de ter noção de que a experiência é sempre experiência da vida. É necessário igualmente ter noção de que a vida está, por assim dizer, “nas mãos” da experiência e é, nessa medida, uma “peça” que se desenrola nas condições de instabilidade que são próprias da experiência.

§41

A noção de significado em V. Woolf: tudo o que aparece percebido como *manifestação da forma da vida* – A vida como *objecto de si própria* – Tudo o que se passa como *dado comportamental* ou *traço de carácter* da própria vida – A relação com a vida assente sempre já na antecipação de um *resultado global* – Como a avaliação da vida é sempre *a avaliação do “carácter” “disto tudo”*

Encontramos na obra de Virginia Woolf elementos que nos permitem compreender o carácter intrinsecamente “espinosista” – a organização intrinsecamente “espinosista” – daquilo que aparece a interferir na “peça” de si (ou seja: daquilo que aparece como “situação de si”,

daquilo que, para usar a terminologia da *Fenomenologia do Espírito*, constitui o objecto da auto-consciência, etc.).

Observe-se, antes de se entrar no exame das indicações que podemos colher na obra de V. Woolf, que não se trata aqui de mais do que indicações que reunimos e tentamos seguir, num breve esboço. Não é este o lugar para tentar empreender qualquer análise da obra de V. Woolf; o que procuramos é apenas ver alguns aspectos fundamentais das perspectivas desenvolvidas nela que podem ajudar a compreender melhor a questão da *experiência da vida*, que aqui temos em análise.¹²⁴

Ora, para ganhar pista a estas indicações, há que partir da contraposição que V. Woolf faz entre aquilo a que chama “facts” e aquilo a que chama “meaning”.

Antes de mais, importa ter presente que V. Woolf não chama “factos” àquilo a que até aqui nos referimos por este conceito e tem um conceito de “significado” muito diferente daquele que usámos em todas as secções precedentes, como se verá melhor na continuação.

Tal como o usámos até aqui, o conceito de “significado” designa, em geral, *determinações funcionais* (determinações de “comportamento”, se assim se pode dizer) daquilo que aparece – determinações da função ou do comportamento do que aparece em relação a algo de que o observador é portador (enquanto justamente não se trata de um *mero observador* mas de *um ponto de vista com agenda própria*, etc.).

Nesse sentido, as determinações de significado podem muito bem ser relativas à própria agenda de *expediente e administração corrente do curso da vida*. Vimos que, no nosso caso, a “administração corrente do expediente” está sempre inscrita no horizonte globalmente mais exigente e mais amplo da *tensão gerundiva do si*.

Acontece que V. Woolf chama justamente “factos” a *todos os significados que são relativos ao expediente da vida*.

Isso significa que, na sua terminologia, a fronteira entre “factos” e “significados” tem um traçado muito diferente daquele que verificámos em secções anteriores.

¹²⁴ Para um exame mais detido dos pontos que aqui consideramos apenas de relance, veja-se Silva, N., *Identidade e vida em Virginia Woolf: uma análise da expressão literária de um problema filosófico*. Universidade Nova de Lisboa, Tese de Doutoramento, 2011, em especial as páginas 56-62, 129-131, 270-285, etc.

Neste sentido, a questão que se suscita – e aquela que para nós é decisiva – é então a de saber o que é que, na concepção de V. Woolf, são e a que é que dizem respeito os “significados”. Ou seja: se os significados na acepção de V. Woolf não são relativos a determinações de comportamento funcional relativo ao “expediente” da vida, tal como vimos antes, importa determinar a que é que são relativos.

Para começar a abordar esta questão, consideremos, por exemplo, um *jogo*.

No sentido não-woolfiano do termo, se considerarmos um jogo, encontramos todo um conjunto de significados que têm que ver com as regras do jogo em questão, com os apetrechos, com aquilo que, por exemplo, estorva o jogo, com as pessoas que a ele assistem, etc. E tudo isso é presidido por uma instância organizativa e global: o próprio jogo em causa.

Porém, poderia acontecer que toda a constituição de significado se esgotasse naquilo que interfere no expediente do jogo em causa e que a) isso não tivesse qualquer relação com o próprio jogo enquanto tal, que b) essa relação fosse totalmente neutra em relação ao próprio jogo enquanto tal ou que c) o significado do próprio jogo nunca fosse senão a sua posição funcional em relação a outras ocupações com as quais se articula de forma semelhante àquela que liga os componentes funcionais do jogo em questão – e isto porque um jogo faz parte do horizonte mais abrangente de ocupação da vida, com as regras próprias da vida, etc.

Mas, vendo bem, não é assim.

Por um lado, 1) temos uma relação com o próprio jogo enquanto tal, 2) essa relação com o próprio jogo não é neutra mas está marcada por uma tensão de não-indiferença (e está marcada por uma determinada qualificação do jogo em causa no que diz respeito à tensão de não-indiferença que domina a ipseidade) e 3) o significado do jogo em causa não se esgota na sua posição funcional em relação a outras ocupações funcionais dentro do horizonte global da travessia da vida.

Isto tem que ver, por um lado, com o facto de o jogo não ter lugar num meio neutro mas *num meio marcado por pressão gerundiva* – e, na verdade, marcado por pressão gerundiva *orientada para o superlativo*.

Por outras palavras: mesmo que haja variações quanto ao *grau* em que isso se faz sentir, o jogo em causa – como qualquer outro preenchimento ou ocupação do tempo – *aparece contra o fundo da exigência do superlativo e é medido pela bitola do superlativo*.

Mas isto não é tudo.

Além disso, acontece também que o jogo não é posto em relação com o superlativo como se fosse um acontecimento absoluto – como se fosse a única coisa que é posta em relação com o absoluto, como se fosse chamado a desempenhar funções de superlativo – ou, de todo o modo, como se fosse algo posto em relação com o superlativo independentemente do que quer que seja que também se ache sujeito a essa pressão. *A relação do jogo com o superlativo está em relação com as relações entre tudo o mais e o superlativo.*

Quer dizer: a relação entre o que quer que seja e o superlativo não tem lugar em compartimentos estanques. Há, como vimos, *um único horizonte a que tudo pertence e que estabelece relações entre todos os diferentes momentos da situação da si e do cumprimento ou incumprimento do programa superlativo.*

Assim, o que está em causa na “medição” do jogo pela pressão gerundiva do superlativo nunca é apenas o jogo (nunca é apenas a relação do jogo com o superlativo como se fosse um acontecimento absoluto, como se fosse chamado a desempenhar funções de superlativo, como coisa se fosse posto em relação com o superlativo independentemente do que quer que seja mais que também se ache sujeito a essa pressão, etc.) mas, na verdade, de algum modo, *tudo o mais.*

Isto é: o que está em causa na “medição” do jogo pela pressão gerundiva é também *a relação de tudo o mais com a pressão gerundiva e a relação estabelecida entre o jogo e tudo o mais no âmbito da pressão gerundiva* a que o que quer que seja que seja chamado a desempenhar funções de superlativo está sujeito.

Em suma: não só o jogo tem uma determinada posição relativa ao programa superlativo, como tem uma determinada posição relativa a todos os diferentes momentos da situação de si – diferentes momentos da situação de si que, por sua vez, têm também uma determinada relação ao programa superlativo e têm também uma relação a todos os diferentes momentos da situação de si (entre os quais, uma determinada relação relativa em relação ao jogo), marcada pelas suas posições relativas em relação ao superlativo.

Mais: o “lugar” que o jogo ocupa nessa complexa rede de relações afecta o modo como aparece, determina o seu significado, assim como determina os significados de tudo aquilo que tem interfere no expediente do jogo (as regras, os apetrechos, aquilo que o estorva, quem a ele assiste, etc.).

Mas também isto, por sua vez, não é tudo.

Os diferentes momentos de preenchimento da travessia global (i.e., os diferentes momentos da travessia de si) são compreendidos como manifestações de qualquer coisa como *uma instância: um princípio global de constituição das situações de si* – um princípio global de produção de variações do negativo da auto-consciência – de que *todas as diferentes constelações* da situação de si são vistas como *manifestações*.

Quer dizer: por um lado, os diferentes momentos de preenchimento da travessia global (as diferentes situações de si, os diferentes momentos da travessia de si, etc.) estão marcados por terem estabelecidas entre si relações de coordenação e de subordinação. Quer dizer: estão marcados por terem um determinado encadeamento entre si e por ocuparem um determinado “lugar” na hierarquia relativa ao superlativo.

Por outro, os diferentes momentos de preenchimento da travessia global (as diferentes situações de si, os diferentes momentos da travessia de si, etc.) estão igualmente marcados por estar estabelecido um nexo de subordinação de *todas* as situações de si em relação a *um princípio comum* a todos eles (a um princípio que os subordina a todos).

Assim, a unidade entre as diversas situações de si (as diversas configurações do objecto ou os diversos preenchimentos concretos do lugar funcional “objecto” na sua coordenação ou encadeamento) não é constituída apenas pela comum referência à “testemunha global” e pela comum referência ao programa gerundivo do superlativo de si mas também é constituída pela referência a esta “*frente*” *global de preenchimento de si*, a este *princípio unificador* de tudo o que aparece (que tão bem se deixa descrever quando Hegel fala da *allgemeine Flüssigkeit* ou da *força única*).

O que estamos a procurar salientar é que o contacto com aquilo que aparece está cunhado por uma silenciosa e discreta (mas nem por isso menos efectiva) referência a esta “*frente*” global de preenchimento de si, a este princípio unificador, a esta força única, etc. – isso que se expressa quando se fala de “vida”. De onde resulta que tudo o que aparece é percebido como *manifestação* da *forma* da “vida” (desta peculiar *substância* do próprio aparecimento enquanto tal).

Isto é algo que Hegel muito agudamente põe em evidência nos passos mencionados. E se não temos propriamente intenção de discutir se o que Hegel em vista é ou não o que procuramos pôr em foco, o que sustentamos é que, seja como for, a sua descrição é compatível com os fenómenos para que se chama a atenção nesta breve consideração.

Ora, poderia suceder que a *instância unificadora* ou o *princípio de que tudo o que aparece é visto como manifestação* tivesse um carácter tal que de cada vez fosse compreendido como fonte das manifestações *já ocorridas* (das situações de si entretanto percorridas) – e *só* das manifestações já ocorridas.

No entanto, o que acontece é precisamente o contrário.

Quer dizer: o princípio “tudo o que aparece é visto como um fluxo de manifestações da vida” é compreendido como princípio de *mais e mais* manifestações – é compreendido como uma espécie de *princípio inesgotável* a que se atribui a continuação do fluxo de manifestações (ou, para sermos mais precisos, a que se atribui a continuação de um fluxo de “respostas” ao requerimento do superlativo de que a ipseidade é portadora).

Tudo isto de tal modo que, vendo bem, mesmo que a representação deste princípio tenha um carácter confuso ou pouco preciso (princípio confuso ou pouco preciso que não compromete a natureza intrinsecamente decidida e marcante da sua presença e que não compromete que seja ele, de todo o modo, a dar forma àquilo que aparece), *a sua “dimensão” é sempre proporcional à dimensão do horizonte gerundivo da ipseidade*, de que este princípio é visto como sendo o *interlocutor*.

Para o dizer muito sinteticamente: *a “substância” única do aparecimento tem uma dimensão correspondente ao extraordinário requerimento que lhe é dirigido*.

Isso não significa que a vida (no sentido da travessia perceptiva que *de facto* haverá) tenha de ter, por exemplo, as dimensões do superlativo quantitativo de que atrás se falou. O que acontece é que, se negar satisfação ao requerimento da pressão gerundiva, então é percebida como o poder que para todo o sempre (nesse “para todo o sempre” introduzido pela pressão gerundiva) mantém o indeferimento em causa. Toca-se aqui o fenómeno a que se chamou “espinosismo vital” ou “espinosismo afectivo”.

O que acabamos de dizer permite compreender ao mesmo tempo aquilo para que V. Woolf aponta quando fala de “significados” (por oposição a “factos”) e aquilo a que chama *life itself*.

Se, como dissemos, todas as diferentes “coisas” que aparecem têm o carácter de *interveniente* na “peça” de si (têm um determinado “papel” na “peça” de si, etc.), a verdade é que, por outro lado, a própria totalidade do que aparece está, também ela, constituída em *objecto* da “peça” de si mesma (da “peça” absoluta, da “peça” do superlativo – sc. da demanda do superlativo): constitui, se assim se pode dizer, o “tema” da “peça”.

Por outras palavras: paradoxalmente, *a vida é objecto de si própria* – ou, se quisermos, a “peça” de si está em relação consigo mesma e, nesse sentido, tem também um papel no seu próprio quadro.

Por outro lado, V. Woolf chama às determinações que aquilo que aparece (a sucessão das situações de si) assume *manifestações do comportamento da “life itself”*.

À luz da terminologia que adoptámos, faz todo o sentido falar aqui em *significado*, porque também neste caso está em causa o *comportamento de algo*. Trata-se do *comportamento da “vida”*.

Mas não se trata pura e simplesmente do comportamento da “vida”, considerado em abstracto. Vendo bem, não estamos em condições de compreender a que é que tal coisa corresponderia. Trata-se do *comportamento da “vida” numa óptica interessada, perpassada de tensão de não-indiferença* – e, mais precisamente, *da tensão de não-indiferença da “testemunha glo-bal” (no duplo sentido equivalente ao gerundivo)*. Em suma, trata-se do comportamento da vida que *tem que ver com a ipseidade*, trata-se do comportamento da vida *em relação à “tes-temunha global” e à radical tensão de não-indiferença a si mesma que lhe iner-*¹²⁵

¹²⁵ É também algo assim que encontramos se se levar a cabo uma extrapolação daquilo que se viu ao considerar Hegel. Quando mencionámos a tese de Hegel e fizemos notar que a vida é “o” objecto da auto-consciência, desde logo ficou claro que o “objecto” “vida” não é apenas mais um objecto com que se lida de entre a multiplicidade de “objectos” que aparecem. Pelo contrário: quando Hegel diz que a vida é “o” “objecto” da auto-consciência, quer dizer que está estabelecida ao “objecto” “vida” uma relação com uma natureza peculiar. De facto, o “objecto” “vida” prevalece sobre os restantes objectos, agrupa-os no seu âmbito, etc. Ora, quando reforçamos este aspecto, a noção de “significado” – no caso, na fórmula “significado da vida” – toma uma direcção completamente nova, embora esse desvio possa não ser imediatamente claro e não esteja claramente desenhado por Hegel nos passos considerados.

Ora, à partida, algo como um “significado da vida” poderia parecer uma mera variação do conceito de “significado” que até aqui já era vigente. Vendo bem, aplica-se, em geral, ao conceito de “significado da vida” o que se viu atrás quando se analisou o conceito de “experiência da vida”. No modelo que vimos até este ponto, o conceito de “significado” constitui uma estrutura abrangente, de aplicação geral, completamente descomprometida com aquilo a que concretamente se aplica (precisamente na medida em que é susceptível de ter lugar nos mais diversos âmbitos, em que se aplica ou pode aplicar sobre os mais diversos objectos, etc.). Quer dizer: quando consideramos o que está em causa no significado, aquilo que tendemos a aplicar é um modelo em que o significado é algo *avulso* (algo que se aplica indiferenciadamente, que está distribuído pelos vários objectos, etc.) – mas de tal modo que cada “coisa” tem o seu significado, que os significados das “coisas” são exclusivos, que os diversos significados das diversas “coisas” estão completamente encerrados em e respondem apenas à própria “coisa”, etc.

Esperamos que com isto tenha ficado desenhado, pelo menos com alguma nitidez, o fenómeno que está em causa quando V. Woolf fala de “significado” por oposição ao “facto”.

Interessam aqui pouco questões de natureza puramente terminológica e o ponto decisivo é que, se mantivermos o conceito de significado que até aqui se tinha adoptado, a esfera do significado ainda é mais complexa e inclui também aquilo que V. Woolf põe em relevo: aquela peculiar modalidade de determinação que aquilo que aparece possui enquanto vale como manifestação do comportamento da vida (entenda-se: do comportamento da vida em relação à ipseidade que está no centro da “peça” absoluta).

O importante, portanto, não é discutir se a esfera do significado tem esta ou aquela determinação mas reter que é composta de uma multiplicidade de componentes e o facto de entre eles se contar também esta modalidade: o valor indiciário de cada coisa que aparece em relação ao comportamento da própria vida – ou seja: *o que cada objecto mostra de como a vida é para a ipseidade que está primariamente em causa.*¹²⁶

A ser assim, o “significado” da “vida” seria apenas mais um significado de entre o extenso conjunto de significados possíveis – seria o significado correspondente a um “objecto” particular (o objecto “vida”) mas de tal modo que o objecto “vida” seria apenas mais um “objecto” entre outros (um objecto que teria um significado específico – o significado particular, que corresponde à vida – mas que, em todo o caso, se limitaria a ser entendido como apenas mais um significado no quadro dos significados de cada vez fixado).

O que vemos é justamente o contrário: *o significado da vida não se resume a ser mais um significado no quadro de significados de cada vez fixado*, assim como *o “objecto” “vida” não se resume a ser mais um “objecto” entre o que aparece*. É que, quando se fala de um “significado da vida”, aquilo que está em causa não é algo meramente relativo ao exercício de funções particulares – como vimos até este ponto – mas *é algo relativo à identificação da vida* (das suas propriedades, das suas características, da sua “forma”, etc.) *enquanto a vida é “o” objecto da auto-consciência* (i.e., enquanto a vida tem um estatuto especial entre o que aparece) *e enquanto a vida prevalece sobre os restantes objectos, os agrupa no seu âmbito*, etc. E isto de tal modo que o modelo de significado como algo absolutamente “avulso” já não se aplicaria, na medida em que a relação entre os diversos “objectos” seria marcada por uma assimetria, em que haveria uma relação assimétrica de todos os “objectos” em relação à vida enquanto a vida é esse “objecto” que agrupa os diversos “objectos” no seu âmbito, que tem uma relação privilegiada com a auto-consciência, etc.

¹²⁶ Importa não deixar escapar aqui este aspecto, que uma leitura abreviada poderia fazer perder. Quando se procura determinar o significado da vida, aquilo que inadvertidamente se faz é produzir uma pa-ridade tácita entre aquilo que diz respeito à nossa vida (à vida de cada um, à vida no sentido mais pes-soal e intransmissível do termo) e aquilo que diz respeito à vida (no sentido substantivo e mais lato do termo). Por um lado, ao falar de “vida”, fala-se de algo na primeira pessoa. Isto é: o que está sempre já em causa, como vimos atrás, é a) a forma de acontecimento em que cada um dá por si, em que cada um está atirado, em que se está sempre já posto, etc., e b) uma forma de acontecimento

exclusiva (par-ticular, de privado, de pessoal, etc.), que, de certo modo, se atravessa pelo próprio pé, que é meramen-te desse a quem pertence ou que nela está atirado, etc. Em suma: aquilo de que se está a falar quando se fala de vida (a nossa vida, a vida de cada um, etc.) corresponde à ipseidade que está primariamente em causa (uma ipseidade com as características x ou y , constituída deste ou daquele modo, etc.). Ten-do isso em vista, poderia dar-se o caso de, quando se lhe procura determinar o significado, as referên-cias a algo como “a vida” virem sempre acompanhadas de uma advertência em relação a esta duplici-dade – de tal modo que qualquer fixação de identidade de “a vida” estaria limitada à vida de cada um e só a ele diria respeito. De certo modo, é precisamente isso que se passa. A vida a que de cada vez nos referimos quando falamos de “a vida” é a nossa (a vida de cada um, corresponde à ipseidade que está primariamente em causa, etc.). Quer dizer: qualquer fixação da identidade de “a vida” (qualquer fixa-ção do seu significado) refere-se – ainda que tacitamente – a uma travessia pessoal (singular, única, etc.), àquilo que aparecer no curso dessa travessia, etc., de tal modo que expressa essa travessia, diz algo sobre ela, etc. O que isto quer dizer, antes de mais, é que, qualquer que seja a identidade que a vi-da adquira, essa identidade tem algo a ver connosco (com cada um, com esse que passa por ela, que a atravessa, etc.); há, por assim dizer, um *traço de continuidade* entre a identificação da vida e esse que a procura identificar – de tal modo que a identificação da vida que cada um produz *reflecte* esse que a produz. Acontece que, sendo assim, dizer, por exemplo, que a vida é x ou y (tem o significado x ou y) corresponde a) a uma identidade ou a um significado que a vida adquire mas b) a uma identidade que a vida adquire que, de certo modo, *transporta a vida particular desse que a tem* (justamente na medida em que a vida tenha sido mãe ou madrastra, tenha posto mais ou menos resistência à ipseidade com que se confronta, ao cumprimento do “superlativo” para que cada um tende, consoante tenha levado numa direcção e não na outra, etc.). Mas, por outro lado, isso não impede a que “a vida” a que, em última análise, nos referimos seja não a vida no sentido circunscrito mas a vida no sentido lato (a totalidade da vida, por assim dizer, a vida em sentido abstracto, etc.).

A identificação que de cada vez se procura gerar não é a identificação da vida que corresponde *a cada um* – se com isso se quisesse dizer que, a partir de outros pontos de vista, se poderiam gerar outras identificações igualmente válidas da vida. Melhor: estamos perfeitamente cientes do facto de que outros pontos de vista geram ou podem gerar outras identificações da vida, estamos perfeitamente cientes da possibilidade de haver identificações contrastantes da vida – para o facto de a vida, que nos aparece como “melancolia” ou “sofrimento”, poder aparecer a outro ponto de vista como “alegria” ou “graça”. Porém, o nosso ponto de vista está constituído de tal modo que é composto por uma pretensão de verdade quanto ao significado da vida que ele próprio propõe. Isto é: o nosso ponto de vista é composto da pretensão de que a efectiva “natureza” da vida se revela ao nosso ponto de vista – como se o nosso ponto de vista tivesse ou tivesse tido um acesso privilegiado à “natureza” ou ao “carácter” da vida. Deste modo, se o nosso ponto de vista identifica a vida como x , identifica, simultânea e tacitamente, os pontos de vista que a identificam como y como pontos de vista tomados por *ilusões de óptica*. Quer dizer: 1) estamos muito longe de uma sinopse da totalidade de significações possíveis da vida (i.e., concebemos diferentes alternativas mas não temos uma perspectiva que cubra ou acompanhe cada uma das diferentes possibilidades de significação da vida, de tal modo que não estamos sequer em condições de compreender a proporção entre as possibilidades de significação que temos cobertas e as possibilidades de significação que ficam de fora); 2) no âmbito do conjunto muito restrito de possibilidades de significação da vida que efectivamente concebemos, não tomamos a multiplicidade as diversas

A natureza particular desta modalidade de significado passa por aquilo que tão incisivamente se encontra formalizado por Hegel: em vez de acontecer apenas que cada “conteúdo” ou cada “objecto” esteja numa relação com a “testemunha global” e o seu programa de não-indiferença, acontece também que, ao mesmo tempo, cada coisa que aparece tem *um carácter revelador* daquilo que – parafraseando Hegel – chamámos a “substância universal” do que aparece: “life itself”.

Quer dizer: cada coisa que aparece tem ao mesmo tempo a) *uma relação com a ipseidade* e b) *uma relação de manifestação com a vida*.

Trata-se, portanto, de *uma relação dupla com a ipseidade*:

Por um lado, trata-se de *uma relação imediata com a ipseidade*. Por outro lado, trata-se de *uma relação mediata com a ipseidade* por via daquilo que revela sobre a relação entre a sua “fonte” – aquilo que a “põe”, a vida – e a ipseidade (cujo programa de não-indiferença a vida defere ou indefere). De sorte que esta modalidade de significado não tem um foco mas dois (como uma *elipse*).

Dizer isto pode, entretanto, induzir em erro se não for acompanhado por uma precisão.

Com efeito, tudo isto parece indicar que esta modalidade de significado que V. Woolf põe particularmente em relevo tem sempre que ver com isso que tentámos ilustrar pela comparação com o segundo foco da elipse (“life itself”) – e que todo o significado deste tipo tem sempre esse segundo foco e consiste no valor “sintomático” daquilo que aparece (na forma como aquilo que aparece mostra como é a vida). Isto é: como ela é para a ipseidade em relação ao programa de não-indiferença (à “agenda”) de que esta é portadora.

Ora, a questão que se põe no seguimento disto é a de saber se todo o significado deste tipo tem que ver só com a vida e só pode ter como segundo foco a vida.

A resposta que se tem de dar a esta pergunta é complexa. E seguir a complexidade que se tem de pôr nesta resposta pode ajudar a compreender melhor o que está aqui em causa.

Comecemos pelo que a resposta em causa tem de “negativo”.

Entre os significados deste tipo, também há significados cujo “segundo foco” têm que ver com outros “conteúdos” *aquém* da vida: por exemplo, a infância, o Verão, o mundo aca-

identificações que contrastam com a nossa como sendo todas *igualmente válidas* (pelo contrário: há como que uma gradação das possibilidades consoante estejam mais ou menos próximas de, consoante de certo modo ratifiquem ou, ao invés, contrariem a identificação que corresponde a cada um de nós).

démico, etc. “Infância”, “Verão” ou “mundo académico” são exemplos desgarrados para ilustrar a possibilidade de, em âmbitos mais restritos do que aquele que corresponde à vida, se produzir uma organização da multiplicidade do que aparece em tudo análoga àquela que referimos a respeito da vida.

Quer dizer: nada impede que a multiplicidade do que aparece esteja agregada em núcleos, identidades, unidades, etc., a que se atribui o papel de centros ou de “fontes” de um dado tipo de objectos ou de formas de preenchimento concreto da situação de si. Nesse sentido, dentro do âmbito da vida, pode muito bem haver identidades de amplitudes muito diversas (mais restritas ou menos restritas).

Acontece, entretanto, que a esta parte negativa que se tem de dar à referida pergunta é insuficiente, porque é unilateral. Tudo isto que acabamos de expor é apenas uma parte do que efectivamente se passa.

Ora, a outra parte tem que ver com o facto de *nenhum* destes núcleos, identidades ou unidades parciais ser *absoluto*. Trata-se justamente de núcleos, identidades ou unidades *parciais* – e o que os caracteriza é, se assim se pode dizer, *uma constante transitividade em relação à vida* de que fazem parte, em relação à qual são contracções.

Isto é: a multiplicidade dos “objectos” ou formas de preenchimento em questão é vista como manifestação da identidade, do poder, etc., de *algo “substante” que lhe dá origem* (e de sorte que tudo aquilo que ocorresse teria um valor *indiciário* ou *revelador* relativamente ao comportamento disso que é “substante” ou lhe dá origem, da vida).

Quer dizer: o que caracteriza essas substâncias parciais do que aparece como objecto (essas substâncias parciais da vida) é o facto de se lhes aplicar também a elas o que se aplica à multiplicidade a que presidem: se, por um lado, elas são vistas como *fontes* de multiplicidade e se essa multiplicidade é vista como manifestação delas, por outro lado, são, elas próprias, por sua vez, vistas como provindo de algo ou como manifestações de algo.

Isto é: as substâncias parciais podem ser vistas como manifestação de outras substâncias parciais de maior envergadura e essas, por sua vez, vistas como manifestação de outras substâncias parciais de ainda maior envergadura e essas, por sua vez, vistas como manifestação de outras substâncias parciais de ainda maior envergadura – mas, de tal modo que, em última análise, todas estas substâncias parciais (que, seja qual for a sua envergadura, são ainda assim sempre “parciais”) aparecem em radical dependência relativamente a “life itself” (ou à *allgemeine Flüssigkeit* de que fala Hegel).

Ora, isso reflecte-se justamente na estrutura da modalidade do significado que aqui estamos a considerar: aquela que é especialmente focada por V. Woolf.

É verdade que pode haver significados deste tipo relativos a outras substâncias, diferentes daquela a que V. Woolf chama “life itself” (e a que nós, parafraseando Hegel, chamámos a substância universal de todo o aparecimento). Mas esses significados parciais *não são fechados em si* (não se quedam na unidade parcial de que de cada vez se trata, com que de cada vez se lida, etc.) e, de facto, não são significados na acepção da palavra que aqui está em causa senão porque aquilo relativamente ao qual têm um valor indiciário (as substâncias parciais) tem, por sua vez, valor indiciário ou revelador relativamente à vida.

Em suma, podemos exprimir tudo isto do seguinte modo: o que está em causa no fenómeno do significado que V. Woolf põe especialmente em foco é sempre *a determinação do comportamento da própria vida* – e, nesse sentido, a determinação da identidade (da vida que nos tem em seu poder).¹²⁷

Mas nada disso impede que a identidade global da vida se manifeste mediante uma multiplicidade de substâncias parciais (a infância, o Verão, o mundo académico, etc.) – que são justamente percebidos, todos eles, como manifestações da vida (i.e., da substância universal de todo o aparecimento).

Os diversos aspectos que considerámos habilitam-nos agora a desenhar com mais nitidez o ponto a que queríamos chegar e em relação ao qual aquilo que encontramos em V. Woolf é particularmente elucidativo: além da experiência de todas as outras modalidades de significado, há também em nós uma *contínua experiência do significado* do que encontramos, no sentido privilegiado por V. Woolf.

A travessia perceptiva constitui ao mesmo tempo o ponto de partida de todo o tipo de sequência que antes analisámos e o ponto de partida desta experiência do significado, no sen-

¹²⁷ O que está efectivamente em causa é algo como uma contínua negociação, um “braço de ferro” pelo “domínio” da situação. Assim, a tentativa de determinar o significado da vida não é senão uma tentativa de domesticar a vida – i.e., de saber o que a vida propriamente “é” e de, em consonância com essa identificação, traçar um rumo que “leve a bom porto” (que leve à consecução do desejo de si, nos termos de Hegel) com um mínimo de interferência da vida ou tornando a vida numa “força única” colaborante. Porém, essa tentativa não inibe a vida de, a cada momento, se impor como *senhora de nós*. Isto é: essa tentativa de domesticação da vida não inibe a vida a) de mostrar o seu carácter fugidio, de mostrar que tem muitos aspectos inexplorados, etc. e b) de se mostrar como uma entidade que não se deixa confinar e que, a qualquer momento, pode escapar das “grilhetas” que um determinado significado lhe procura impor.

tido especialmente fixado por V. Woolf. Ora, para o exprimir na terminologia de V. Woolf, além da experiência dos factos, há também experiência do significado.

Em suma: *há dois tipos de experiência, continuamente a serem urdidos*. E o que caracteriza a forma da experiência é que ela liga, de raiz, uma experiência da vida: a experiência da “life itself”, que tem por objecto a própria vida (enquanto a vida é objecto de si mesma).

Vejamos um pouco mais detidamente este aspecto.

O primeiro ponto a considerar é o seguinte:

Na perspectiva proposta por V. Woolf, todas as coisas que se passam, todos os objectos – numa palavra: todos os dados da travessia perceptiva (e toda a transformação empírica da travessia perceptiva) *são automaticamente percebidos e registados como dados comportamentais da vida enquanto tal*.¹²⁸

Deixando de fora preocupações terminológicas, podemos dizer que se trata de qualquer coisa como uma *permanente avaliação comportamental* (uma avaliação de carácter, uma avaliação de valor, etc.) da própria vida.

A avaliação continuamente levada a cabo é extraordinariamente sensível. V. Woolf fala de uma “placa sensível” que é impressionável pelo significado da miríade de impressões, que chega e nos “invade” a cada momento da travessia perceptiva (combinando-se entre si e combinando-se com as impressões antecedentes e aquelas que se seguem). Esta “invasão” de impressões está de algum modo registada e produz constelações vividas como *traços de carácter da própria vida* – um “retrato” de *como ela é*.

A estrutura da experiência do significado é, aliás, um pouco mais complexa do que a descrição até aqui apresentada deixa entrever.

¹²⁸ Passa-se, portanto, em relação à vida algo semelhante ao que se passa *na percepção de outrem*. Silenciosamente, mas num cuidado registo, todos os gestos, todas as ocorrências, todos os silêncios, todas as palavras, todas as atitudes, todos os momentos de força e de fragilidade, todas as hesitações e todas as intervenções enérgicas, todas as acções e todas as omissões, etc., são integrados numa peculiar síntese, que é ao mesmo tempo avaliadora. Por outras palavras: tudo se passa como se – de forma discreta mas eficaz – os outros estivessem sempre a ser examinados por um examinador atento, que a pouco e pouco vai reunindo todos os elementos relevantes e produzindo qualquer coisa como um *apuramento*. No caso das pessoas (no exame de outrem), esse exame não é só contínuo (acompanhando ininterruptamente a própria travessia perceptiva do contacto com eles); na verdade, *nunca acaba*. E também é assim no caso da vida (e no caso das outras “substâncias” de que se fala).

Com efeito, verifica-se aqui aquilo que corresponde ao que dissemos quando focámos que o significado, no sentido que o termo toma em V. Woolf, também pode ter lugar em relação a poderes substanciais parciais mas que esses significados relativos a poderes substanciais parciais são, por assim dizer, *transitivos* em relação à vida, de que os poderes substanciais parciais aparecem como manifestações (também se pode dizer: como traços de carácter da própria vida).

Assim, neste sentido, a travessia perceptiva não constitui apenas “significados globais”.

De facto, produz algo mais complexo, que inclui também “linhas” de significado parciais que a) também podem ser relativas não apenas a poderes substanciais parciais de âmbito mais restrito mas ter um valor indiciário relativamente a poderes substanciais parciais mais amplos e assim sucessivamente, mas tudo de tal modo que b) todas estas linhas de significados parciais têm sempre como verdadeiro *terminus ad quem* da remissão (do valor indiciário, revelador, etc.) a própria vida (a substância primordial de todo o aparecimento, a substância do espinosismo vital, etc.).¹²⁹

¹²⁹ Vendo bem, o que estamos a desenhar é o facto de o complexo de significados funcionais não ser o único factor decisivo para determinar o que uma “coisa” é. Na verdade, há um outro factor, que tinge, de raiz, o que aparece. O significado da vida, apesar de ser excessivo em relação às determinações “coisais” e às determinações funcionais, está de tal modo entranhado no modo como nos aparece cada uma das “coisas” que aparecem que torna tanto as determinações “coisais” como as determinações funcionais como subsidiárias ou dependentes do significado da vida. Em suma: o significado da vida de cada vez vigente está “entranhado” no que aparece e “colora” o que aparece, de tal modo que o que aparece ocorre “tingido” com essa determinação. Esta perspectiva chama precisamente a nossa atenção para o facto de o campo da presença para que estamos abertos e o campo da experiência que tem lugar em nós não se esgotar num campo de presença nem de puros significados não-funcionais, nem de significados funcionais (relativos ao expediente da vida, etc.) – da mesma forma, chama a atenção para a circunstância de que a experiência que ocorre em nós não se esgotar nem numa experiência de puros significados não-funcionais, nem numa experiência de significados funcionais, pois também passa decisivamente por uma experiência de significados no sentido que agora vimos: uma experiência da vida, correspondente ao fenómeno do “espinosismo afectivo”.

Ora, é certo que a experiência do significado da vida tem um carácter em certo sentido *mais subtil*, mais difícil de seguir: são mais evidentes os significados funcionais singulares de cada “coisa” (o modo como cada “coisa” aparece, etc.) do que a determinação do significado de cada “coisa” no quadro do significado da vida (como momento revelador da identidade da vida, etc.). De facto, à partida, o significado de cada “coisa” e o significado da vida parecem radicalmente independentes, já que vence a pressuposição do que o que a “coisa” “é” (o que significa, a função que cumpre, etc.) se abstrai da identidade da vida – cada “coisa” “é o que é”, se assim se pode dizer, seja a identidade da vida qual

for. Porém, o que estamos a ver é exactamente o contrário. Consoante a identidade ou o significado da vida, a “mesma” “coisa” aparece de um modo completamente distinto (mostra propriedades distintas, uma de posição relativa na economia vital do que aparece, etc.). Pode dizer-se que um dado “objecto” é factualmente o “mesmo” seja a identidade da vida qual for – mas, na verdade, as transformações por que esse “mesmo” “objecto” passa consoante a identidade da vida seja x ou y fazem com que não haja “mesmidade” entre o “objecto” visto sob a identidade da vida x ou sob a identidade da vida y .

Isto leva-nos a um segundo ponto. É que, sendo assim, *não estamos numa situação de neutralidade quanto ao significado concreto que a vida assuma*. Quer dizer: passa-se com o “objecto” “vida” o mesmo que vale para qualquer outro “objecto” (para qualquer outra “coisa”): *interessa determinar que “objecto” é a vida*. E interessa determinar que “objecto” é a vida (com que aspecto aparece a vida, como deve ser entendida, como deve ser tomada, como deve ser concebida, como deve ser interpretada, etc.) na medida em que o que a vida “é” (o que é próprio da vida, o seu significado, etc.) é algo que nos afecta, é algo que é connosco, etc., e na medida em que o significado da vida tinge a totalidade das “coisas” com que lidamos. *Estamos constituídos numa tensão em relação ao significado da vida porque o significado que a vida assuma tem consequências com o modo de lidar com ela* – e tanto quer dizer: *o significado que a vida assuma tem consequências com o modo de lidar com tudo o que aparece*, enquanto tudo o que aparece é manifestação da vida.

O que vimos em secções anteriores, e em especial ao considerar Hegel, foi que a definição do “objecto” está em relação a um desejo de si, ao que está fundamentalmente em causa, etc. O que está em jogo, na determinação do significado do “objecto”, é o modo como *se atravessa* neste desejo de si. Quer dizer: o que se pretende determinar quando se pretende determinar o significado da vida é tanto o modo como a vida nos possibilita, quanto o modo como a vida nos resiste (e tanto quer dizer: o modo como os “objectos” com que deparamos nos possibilitam ou nos resistem no âmbito de um determinado significado da vida). Quer dizer: a vida adquire um determinado significado *consoante o complexo de intervenções ou de interferências com que participa no curso do desejo de si*. Isto quer dizer várias coisas. Quer dizer, antes de mais, que o significado da vida pode adquirir um leque muitíssimo variado de opções de significação (pode adquirir múltiplos significados: pode ser mãe ou madrastra, pode ser uma viagem ou um tormento, pode ser um sonho, etc.) – o significado da vida mudará radicalmente (pode constituir-se em contrários: em adversário ou em aliado, por exemplo) se for, em geral, colaborante ou, pelo contrário, hostil. O que estamos a procurar mostrar é que o significado da vida é muito variável na medida em que há múltiplos significados possíveis (i.e., a vida é infinitamente desdobrável quanto ao seu significado, pode assumir muitos e muito diversos significados, etc.). Mas quer dizer também que a flutuação diz respeito não apenas à vida mas ao que aparece e à arrumação que o que aparece virá a tomar consoante o significado da vida adoptado.

Considere-se, a título de exemplo, a unidade parcial “dia”. Considere-se, por um lado, a quantidade de unidades parciais em que a totalidade “dia” pode ser decomposta – unidades parciais derivadas que, de todo o modo, reportam sempre à unidade parcial “dia”. E considere-se, por outro lado, a quantidade de unidades parciais a que a totalidade “dia” pode, ela mesma, reportar. Mais ainda: considere-se como a unidade parcial “dia” – por exemplo: este dia presente – pode resultar em significados totalmente diferentes (e até eventualmente contraditórios) se for vista no âmbito da unidade parcial “família”, no âmbito da unidade parcial “mundo académico”, no âmbito da unidade parcial “hobby”, etc. O que é decisivo é que tudo isto pode adquirir configurações muito diversas consoante o significado da vida cristalizado. Assim, a paisagem das diferentes unidades parciais muda consoante o significado dominante

Ora, tudo isto põe a questão de saber o que é que, em última análise, quer dizer “experiência de significados” no sentido que o termo tem para V. Woolf. Põe a questão de saber em que sentido também aqui se fala de “experiência”.

No princípio da presente investigação, procurámos fixar o que constitui a experiência enquanto tal. Mas o quadro em que o fizemos é claramente o da experiência dos factos, no sentido que V. Woolf dá a este termo – e a questão está em saber até que ponto o conceito é transponível para a esfera dos significados (até que ponto há também aqui algo de equivalente àquilo que então vimos ser próprio da experiência).

Se, como vimos, um dos pontos decisivos na constituição da *ἐμπειρία* é a *transgressão do dado* (o *excesso* em relação a ele, o *arredondamento* das doações e a sua conversão em estados-de-coisas permanentes, em instâncias de totalidade, com uma amplitude incomensuravelmente maior do que a da base sobre a qual se funda a respectiva projecção, etc.), a questão é então a de saber o que é que corresponde a isto na esfera dos significados no sentido especialmente focado por V. Woolf – se também há *transgressão*, *excesso*, *arredondamento*, etc. (e, nesse caso, de que forma) – ou se a experiência dos significados, no sentido especialmente focado por V. Woolf, tem uma *estrutura* ou uma *forma* diferente.

Vendo bem, a esfera do significado, no sentido de V. Woolf, está de raiz marcada por qualquer coisa como transgressão, um excesso ou um arredondamento desta ordem.

que as unifica. E daqui decorre que, mesmo que o complexo de “unidades parciais” fosse o “mesmo”, se fosse visto no âmbito de um ou de outro significado global, mudaria radicalmente a “paisagem das unidades globais” – na medida em que o significado da vida modela a própria multiplicidade do que aparece (i.e., os momentos circunscritos da sua própria travessia). O que isto quer dizer é que as “mesmas” funções e as “mesmas” totalidades correspondem como que a espécies da instância fundamental de determinação que é o significado global da vida. Assim, a unidade parcial “dia” pode resultar em significados totalmente diferentes se for vista no âmbito da unidade parcial “família”, no âmbito da unidade parcial “mundo académico”, no âmbito da unidade parcial “hobby”, etc.; mas o que é decisivo é que a unidade parcial “dia” pode resultar em significados totalmente diferentes (e até eventualmente contraditórios) se for vista no âmbito da unidade parcial “família”, no âmbito da unidade parcial “mundo académico”, no âmbito da unidade parcial “hobby”, etc., consoante o significado determinado e vigente da vida, em cujo âmbito as unidades parciais “família”, “mundo académico” ou “hobby” são isoladas e adquirem o seu próprio significado. Mais: as “mesmas” funções e as “mesmas” unidades parciais ganham ou perdem protagonismo consoante o significado global de que cada vez fazem parte e consoante o complexo de relações que estabelecem com todas as outras funções e totalidades no âmbito desse significado.

Com efeito, tudo nesta esfera tem de raiz que ver com as doações (com aquilo que ocorre) não ficarem fechadas no seu próprio âmbito (não ficarem a ser pura e simplesmente aquilo que são, com o teor que é o seu, etc.), antes serem convertidas em fixações de *algo para-lá-de-si*, em fixações de *totalidade*.

Quer dizer: a) há algo como uma travessia (e o significado refere-se tanto ao curso da travessia, quanto ao momento da travessia em que se está); b) há algo como uma travessia de arredondamento (por via da qual a travessia dos dados está indissociavelmente ligada a uma projecção do dado para lá da própria esfera da doação).

Mais: não apenas as doações são convertidas em fixações de algo para-lá-de-si (em fixações de totalidade, etc.), como, na verdade, são convertidas em fixações com uma espécie de *totalidade global*, omni-englobante – que é aquilo que está sempre em jogo na esfera do significado, tal como é concebida por V. Woolf.

Quer dizer: desde o princípio que o campo dos significados, nesta acepção, é um campo de fenómenos decorrente de uma extraordinária projecção: da projecção em virtude da qual se empresta à determinação registada um estatuto completamente estranho à sua amplitude própria – o estatuto de ser algo que “diz” ou que define a própria vida.

Ou seja: tal como aquilo a que V. Woolf chama experiência dos factos, também aquilo a que chama “experiência dos significados” está votado à constituição de totalidades e a resultados da travessia perceptiva. E acontece, adicionalmente, que a amplitude da abertura do ângulo próprio da experiência do significado é ainda maior do que aquilo que tem lugar na experiência a que V. Woolf chama experiência dos factos (e a que nós chamamos “experiência do significado”).

Assim, a própria existência de significado, na acepção que aqui está em causa, já implica que o ângulo de abertura se expandiu muito para lá do ângulo da *αἴσθησις* e da *μνήμη* (de tal modo que assumiu, na verdade, o carácter de nada menos do que um *ângulo total*). Isto é: o *troço de doação já percorrido* assume de cada vez um papel tal que é ele (é a travessia dele e é aquilo que se deu, manifestou no curso dessa travessia, etc.) que fica a definir o *teor* da vida (como ela “é”, a determinação que é a sua, etc.).

Mas isto não é tudo e ainda não permite perceber em toda a sua amplitude o nexos entre a estrutura da *ἐμπειρία* (também poderíamos dizer: a experiência dos factos) e a experiência do significado (no sentido que V. Woolf dá a estes termos).

Com efeito, a este primeiro elemento de similitude – a sintonização por algo muito para lá da esfera desgarrada das *αἰσθήσεις* e das *μνῆμαι* – vem juntar-se um segundo, a que podemos chamar a componente da *antecipação*.

Com efeito, o que também está em causa no fenómeno do significado é que o *troço de doação de cada vez, já percorrido* assume de cada vez um papel tal que é ele (é a travessia dele, aquilo que se deu ou manifestou no curso dessa travessia, etc.) que, tendo em conta o arredondamento em que a experiência sempre de novo recai, *fica a definir a vida* (o seu teor, como ela é, a determinação que é a sua, etc.).

Quer dizer: também na experiência do significado, na acepção de V. Woolf, a travessia dos dados está indissociavelmente ligada a uma projecção do dado para lá da própria esfera da doação – e isto de tal modo que, neste caso, a projecção pode passar por unidades parciais mas vai sempre ter, como acabamos de observar, a um *terminus ad quem* global (a vida). Isto é: o significado fixado não se limita a cobrir as parcelas já tidas mas, de facto, *estende-se sobre a totalidade da vida*.

Isto quer dizer, por um lado, que estamos originariamente vocacionados para a continuação da travessia perceptiva – que é o lugar da manifestação. Por outras palavras: a observação da vida e do nosso comportamento tem as suas “antenas” sempre já dirigidas a uma captação de “mais”.

E o que isto nos indica é que, apesar de a base da projecção serem totalidades parciais, a projecção vai sempre ter, como acabamos de observar, a um *terminus ad quem* global (a totalidade da vida). Por outras palavras: a nossa relação com a vida assenta sempre já na fixação de um *resultado global*.

Vejamos um pouco melhor o que queremos dizer com isto.

Como encontramos descrito em V. Woolf, o “bombardeamento” daquilo a que ela chama a “placa sensível” (a “chapa fotográfica” da nossa relação com a vida) dá de cada vez um resultado global (como se se tratasse de um imenso sistema de forças, feito das mil coisas com cuja presença somos “bombardeados” na travessia dos instantes).

Quer dizer: de cada vez, o retrato que se está a ter da própria vida corresponde a uma determinada avaliação do “carácter” da vida (sc. da sua atitude ou do seu comportamento para com a ipseidade). E aqui o processo é, de cada vez, um processo *em aberto*.

O que caracteriza este processo é precisamente o facto de estar vocacionado para a continuação da travessia perceptiva (que é o lugar da manifestação, dos traços de carácter da vida, e está sempre exposto à possibilidade de surpresa). Por outras palavras, a observação da vida e do seu comportamento tem as suas “antenas” sempre já dirigidas a uma captação de *mais*.

Mas, sendo assim, isto não impede um outro traço fundamental que vai num *sentido oposto* e que é justamente característico da *ἐμπειρία*.

Se tivéssemos apenas uma perspectiva mnésica, a expectativa em relação à continuação da travessia perceptiva (a supor que uma perspectiva mnésica teria alguma antecipação da continuação da doação) *nada prescreveria em relação ao seu teor* – seria aberta quanto ao teor. E o que é característico da *ἐμπειρία* (e também da experiência dos significados, na acepção de V. Woolf) é não ser assim.

Mais precisamente: o que é característico da *ἐμπειρία* (e também da experiência dos significados, na acepção de V. Woolf) é a *τοῦ ὁμοίου μετάβασις* – a *projecção de homogeneidade feita a partir da travessia perceptiva já havida e daquilo que nela se apurar*.

O negócio da experiência é sempre *fixação, domesticação, eliminação da incógnita* – tão amplamente e tão totalmente quanto possível. Podemos resumir isto dizendo que a experiência do significado tem a forma de um *ἀνάλογον* da experiência do carácter – como se se tratasse de uma fixação do *carácter* da vida.

Assim sendo, o teor do significado que de cada vez resulta da travessia perceptiva é convertido numa projecção que trata de antecipar (i.e., domesticar) *o resto da travessia*. E isto vale para a experiência do significado não menos do que para a experiência dos factos – com a diferença de que o que está em causa na experiência do significado é qualquer coisa como uma determinação de balanço total, de definição ou caracterização global da vida.

Dito de outro modo: a resultante que de cada vez está determinada pela travessia do significado da vida não diz apenas a vida *como ela foi*. Está silenciosamente constituída como reconhecimento dela no seu teor – e tanto quer dizer que avança, desde já, o que há a esperar do seu comportamento no resto do tempo (no tempo a vir, no que virá a ser, etc.), em suma, avança desde já *como a vida será*.

Acontece que, como vimos em secções anteriores e agora não interessa considerar senão para lançar o que se segue, isto pode gerar conflito, em virtude de uma peculiar *duplicida-*

de que marca tanto a experiência dos factos quanto a experiência dos significados, porque corresponde a um traço distintivo da própria experiência.

Por um lado, a experiência está sempre dependente da continuação do dado (i.e., está sujeita a revisão ou infirmação, está aberta ao que vier, etc.). E isso significa justamente uma in anulável (maior ou menor) quantidade de revisões – uma multiplicidade a perder de vista de acontecimentos de *περιπέτεια* e *ἀναγνώρισις*, no sentido que Aristóteles dá aos termos na *Poética*.

Mas, por outro lado, esta componente de limitação em virtude da qual sempre lhe escapa a travessia que ainda não fez de modo algum impede que o essencial da experiência seja sempre uma tentativa de produzir já fixação *para lá do dado* (e até mesmo, como vimos, uma antecipação *de todo o dado*).¹³⁰

Ora, como dissemos, o essencial da experiência é uma tentativa não apenas da domesticação do não-dado mas, a par disso, da domesticação *total* do não-dado. E isto de tal modo que, por mais que lhe escape a travessia que ainda não fez, a experiência tende a embarcar na fixação ou no reconhecimento que ela mesma põe e *a não alimentar qualquer expectativa de que venha a verificar-se uma significativa reviravolta*.

¹³⁰ Se, por um lado, o próprio significado global de cada vez fixado não tem carácter absoluto ou definitivo, por outro, o significado de cada vez fixado confronta os dados a cada momento recolhidos. Quer dizer: o significado da vida antecipa os dados também num outro sentido: os dados que virão na continuação da travessia nunca serão neutros mas estarão originalmente confrontados com o significado projectado ou antecipado (com o facto de confirmarem ou infirmarem o significado projectado ou antecipado). Em suma: se o ângulo do significado na acepção aqui em causa *nunca é menor* do que aquela que corresponde à vida, então a aferição dos dados diz da vida (de *como é*) também em confronto com os dados anteriores (diz *como é* em confronto com o *como foi*). E isto de tal modo que, se as unidades parciais nunca são relativos a isto e àquilo num quadro de fechamento nessas mesmas unidades, então estão sempre em ligação à vida no seu todo enquanto o *como a vida é* está em confronto com o *como a vida foi*. Isto é: tudo aquilo que aparece tem por determinação adicional corresponder a um momento revelador do que a vida é em confronto com o que a vida foi, na forma de reconhecimento do que a vida foi e ainda é ou na forma de revisão do que a vida é em contraste com o que a vida foi. E façamos notar, adicionalmente, que isto mostra que o movimento de determinação do significado da vida não é apenas “descendente” (da vida para a multiplicidade dos seus momentos) mas é, também, “ascendente” (da multiplicidade dos seus momentos para a vida). Quer dizer: se, na acepção aqui em causa, o que constitui o significado é que cada um dos seus momentos determina a vida (mostra como ela é, revela-a, etc.), isso também quer dizer que um dado momento futuro poderá, a partir de si, exercer uma tal pressão sobre o significado vigente da vida no momento dessa ocorrência que o significado da vida não resiste e a sua determinação tem como factor essencial o teor desse momento.

Em suma: por mais provisória que seja ou que se saiba (por mais que o processo da experiência seja, de cada vez, um processo *em aberto*), a experiência tem sempre a forma de uma *fixação provisória do definitivo* – fixação essa que, ao embarcar naquilo que estabelece, *diminui o peso do que tem de provisório e aumenta o peso do que tem de definitivo*.

No que diz respeito à experiência do significado, na concepção de V. Woolf, isto traduz-se no facto de a visão do “carácter” da vida que de cada vez está apurado pela “placa sensível” tender a valer como algo adquirido também para o futuro – de tal modo que, se se vier a registar algo de não conforme com esse resultado fixado (i.e., quando há projecção antecipatória que se ver infirmada por doação), se gera *espanto*. Ou, mais precisamente, aquela forma de *θαυμάζειν* inverso – de espanto com *as coisas não serem como valia por aquilo que tinham de ser* – que constitui uma das modalidades do espanto a que Aristóteles faz referência.¹³¹

Isto mostra-nos que, por um lado, estamos originariamente vocacionados para a continuação da travessia perceptiva (que é o lugar da manifestação). Por outro lado, no entanto, o lugar da manifestação é também um lugar sempre exposto à possibilidade de espanto.

Mas aqui importa também levar em conta um outro aspecto. Estas unidades a que diz respeito a experiência dos significados podem corresponder, como vimos, a “poderes substanciais” meramente parciais, de amplitude variável. E isso pode levar a pensar ou a) que este tipo de significado não tem necessariamente que ver com a unidade “total” ou b) que, de todo o modo, já há unidades parciais no processo que leva à construção da unidade total (a própria vida).

Acontece porém, como também vimos, que este facto acaba por fazer perder de vista o fundamental.

Na verdade, a peculiar modalidade de significado para que V. Woolf chama a atenção caracteriza-se justamente pela propriedade de nunca se quedar na “unidade parcial” que de cada vez parece constituir o seu foco.

Se os significados podem ser relativos a unidades de amplitude variável (a infância, o Verão, o mundo académico, etc.), nunca são relativos a essas unidades num quadro de fechamento nelas: o que constitui o significado como significado no sentido de V. Woolf é a ligação que sempre já tem à “life itself” (à vida no seu todo) e o facto de corresponder à compre-

¹³¹ Cf. Carvalho, *Experience, cause and wonder*. In Martins, A.M. (ed.), *Cause, knowledge and responsibility*. LIT Verlag, 2015.

ensão das unidades em causa como “traços de carácter” reveladores da vida – ou, como também podemos dizer, como *atributos ou modos da própria vida*.

Este é o ponto decisivo: as unidades parciais que entram na experiência dos significados a que V. Woolf presta especial atenção referem-se à totalidade e o que constitui o significado, na acepção aqui em causa, é que a vida também dá isso (a infância, o Verão, o mundo académico, etc.) – de tal modo que isso determina a vida (mostra como ela é, etc.). É algo desta natureza que queremos pôr em evidência quando falamos da vida e de unidades de amplitude mais ou menos restrita) como seus *traços de carácter*.

E isto quer dizer que, como apontámos, o ângulo da experiência do significado na acepção de V. Woolf *nunca é menor* do que aquele que corresponde à unidade total: a aferição de qualquer significado *diz da vida* (de *como ela é*, de como se comporta para com a ipseidade na tensão inerente da ipseidade para o superlativo): o que se passa no trabalho *diz da vida* (que também inclui isso, se manifesta nisso – quer dizer: tem noção de uma indicação de *como é*); a infância (haver a infância) *diz da vida*; o Verão (haver o Verão) *diz da vida* – e isto é igualmente assim para todas as unidades parciais que se possam vir a constituir no âmbito da unidade total.

O excesso sobre cada domínio restrito está sempre já instalado. Ou, como também podemos dizer, seguindo Hegel na *Fenomenologia*: *qualquer relação da auto-consciência com qualquer “objecto” – qualquer “coisa” – é sempre já uma relação com a substância universal do que aparece*.

Precisamente por ser tal, a vida não se diz totalmente na infância, no Verão, no mundo académico: não se diz em cada uma dessas modalidades ou componentes de si; também não se diz só na conjugação delas – quer dizer: não se esgota nelas, na relação singular entre elas ou na relação colectiva de todas com todas. Tal como, *mutatis mutandis*, o olhar, o sorriso, os gestos, a maneira de falar, a testa, o modo de andar, os tiques, etc., *dizem de uma pessoa sem a esgotarem* (sem que cada uma destes aspectos esgote o que está em causa no permanente escrutínio a que sujeita-mos os outros) e de tal modo que a relação com cada um está sempre já a ultrapassá-los em direcção à instância total que *todos* revelam.

Tudo isto permite perceber melhor o complexo de fenómenos para que apontávamos ao dizer que, para usarmos a terminologia de V. Woolf, a experiência que continuamente tem lugar em nós é, ao mesmo tempo, uma experiência dos factos e uma experiência do significado (quer dizer: uma experiência da própria vida).

A experiência da vida (a experiência do significado, na acepção proposta por V. Woolf) tem, em certo sentido, um carácter *mais subtil, mais difícil de seguir*: temos uma relação muito mais imediata com a fixação de que estamos a trabalhar numa sala, de que o trabalho tem que ver com esta tese, que o dia está quente ou frio, etc., e temos uma relação menos imediata com o significado que tudo isto tem na acepção proposta por V. Woolf.

Isto é: pode não ser imediatamente claro como é que este trabalho, esta tarde, etc., se inscreve como traço de carácter da própria vida (como “gesto” dela, como momento revelador da sua identidade, do seu comportamento para connosco e para com o programa de não-indiferença de que cada um de nós é portador, etc.).

Acontece, porém, que nada disto impede que haja *um contínuo carregar de tudo o que ocorre* para o registo da experiência do significado referida por V. Woolf – para aquilo a que ela chama a “placa sensível” (quer dizer, *a chapa fotográfica*, de sensibilidade *sismográfica* da experiência dos significados – dos “traços” daquilo a que V. Woolf chama “*a própria vida*”).

Assim, o ponto decisivo a reter neste aspecto é a ideia de que *as duas experiências da doação* – a experiência daquilo a que V. Woolf chama factos (e que inclui os significados funcionais do expediente da vida) e a experiência dos significados relativos à vida – *correm continuamente lado a lado*, sem parar (ou melhor, misturadas, entrelaçadas uma na outra). E o mesmo sucede no que diz respeito à experiência dos factos (incluindo a experiência dos significados funcionais relativos ao expediente da vida) e à experiência dos significados, na acepção de V. Woolf: as duas correm continuamente, sem parar, lado a lado (ou melhor: misturadas uma com a outra).¹³²

¹³² Abstraímos aqui de tudo quanto tem que ver com a descrição, a que V. Woolf também procede, de como a experiência do significado (e o processo de *acumulação de significados* e da *constituição de totalidades de significado* que lhe corresponde) dá lugar a *episódios de manifestação* – *descargas de significado* em que o próprio entra em contacto directo com as configurações do significado que, de forma latente, se vão constituindo naquilo a que aqui temos chamado “travessia perceptiva”. A descrição deste fenómeno – dos “moments of being” ou “moments of vision” – faz parte integrante da análise da experiência do significado que encontramos exposta nos ensaios (em cartas e no *Diário*) e está profusamente ilustrada na obra literária de V. Woolf. Mas não cabe aqui considerar este aspecto – e julga-se que a) embora a sua omissão produza uma versão bastante truncada daquilo que V. Woolf tem a dizer sobre esta matéria e b) o facto de haver esses episódios de *epifania do significado* molda decisivamente a nossa experiência do significado, a nossa relação com o significado (e tal quer dizer também: a nossa relação com a vida), dado que não podemos apresentar mais do que um esboço, os elementos que apresentámos terão de bastar. O tema está desenvolvido por Silva, N., *Identidade e vida*

Ora, mesmo um brevíssimo esboço, como este que aqui apresentamos, não pode deixar de referir um ponto sem cuja menção o próprio esboço fica *distorcido*.

Esse ponto é o seguinte: a especificidade da experiência do significado, no sentido especialmente posto em foco por V. Woolf, também passa pelo facto de ter *um sistema de nexos ou ligações* (sc. uma organização da multiplicidade do que aparece) muito diferentes daqueles que são próprios da experiência dos factos, no sentido que V. Woolf dá a este conceito. Quer dizer: aquilo a que V. Woolf chama “experiência dos significados” e aquilo a que chama “experiência dos factos” são regidos por nexos de afinidade muito diferentes.

Assim, a experiência dos significados estabelece ligações que cruzam a experiência dos factos e tornam próximo aquilo que na experiência dos factos é distante e até mesmo muito distante – e vice-versa. Em suma, as duas experiências seguem como que sistemas de “crystalização” do dado completamente diversos.

É decisivo perceber que, além do complexo de estados-de-coisas permanentes que emerge da experiência dos factos, há também o complexo de estados-de-coisas permanentes que emerge da experiência dos significados. A experiência que se faz em nós é ao mesmo tempo *o campo dos dois complexos* (tem *uma dupla ordem de determinações*, tem *duas morfologias sobrepostas*, etc.).

Há, entretanto, um ponto que ainda não fica suficientemente posto em relevo a partir do que dissemos – e a respeito do qual pode suceder que aquilo que dissemos induza em erro.

A experiência do significado, no sentido posto em relevo por V. Woolf, é uma experiência da vida como identidade global – em cujas mãos estamos e de que, em larga medida, depende o *deferimento* ou *indeferimento* do requerimento contido no programa de não-indiferença que a “testemunha global” que cada um de nós é traz consigo. Ora, uma tal caracterização pode induzir um entendimento demasiado estrito daquilo a que V. Woolf chama “life itself”.

Com efeito, esta caracterização pode sugerir que se deixa de fora o próprio programa de tensão de não-indiferença (o *superlativo* para que se tende) – como se a “life itself” tivesse que ver só com o “palco” onde se cumpre ou não cumpre esse programa, com o “poder subs-

tancial” que põe o que aparece nesse “palco” (e, assim, defere ou indefere o requerimento) e nada mais.

O que por fim se trata de vincar não pretende negar que há algo assim como um “palco”, qualquer coisa de correspondente a uma *unificação* desse “palco” (do que “entra em cena” nele) num “poder substancial” (mesmo que se trate de um puro “foco imaginário” em cujas mãos se vê posta a decisão (o deferimento ou indeferimento) do programa superlativo inerente ao si (à testemunha global, no sentido referido). Acontece que, no entanto, a vida (“life itself”, aquilo de que a experiência do significado, no sentido de V. Woolf, é experiência) não se deixar conter nesses limites.

Na verdade, a vida (a instância unificadora total correspondente àquilo a que se chamou “espinosismo vital”) está constituída de tal modo que *inclui*, de facto, *tudo* aquilo em que a “testemunha global” se vê embarcada.

Isso inclui *a própria tensão de não-indiferença e o seu programa* (o objecto ou o *terminus ad quem* da pressão: o próprio *superlativo*) E, vendo bem, também inclui *a própria “testemunha global”*, que dá consigo sempre já “embarcada em si” – de sorte que isso mesmo tende a ser percebido como manifestação do mesmo “poder substancial” de que o aparecimento é visto como expressão.

O que tal significa é que aquilo que está continuamente a impressionar a “chapa sensível” de que fala V. Woolf – aquilo que, de forma silenciosa mas ininterruptamente está continuamente a ser sujeito a um exame ou a uma leitura do seu comportamento, a uma fixação do seu “carácter”, uma avaliação do seu valor (relativamente à ipseidade numa tensão de não-indiferença a si mesma), etc., não é só isso a que chamámos o “palco” (o aparecimento, o “objecto”, no sentido de Hegel) e o “poder substancial” que o unifica ou de que o “palco” é percebido como manifestação. Na verdade, aquilo que está continuamente a impressionar a “chapa sensível” é, na verdade, *tudo* (no mais pleno e literal sentido do termo) – incluindo a própria tensão de não-indiferença e o seu programa (o superlativo a cuja demanda se está preso) e a própria ipseidade enquanto também ela *aparece a si mesma* ou *acontece a si mesma*.

Ou seja: a vida em que nos temos corresponde justamente a um acontecimento de abertura com tal dimensão que abre a todas as “coisas” e, nesse sentido, a todos os momentos da totalidade do que somos.

Dito por outras palavras: a nossa vida – a vida de cada um, contida na sua própria esfera – abre-se à totalidade do que lá se encontra (abre-se à “vida”, no sentido substantivo do

termo) na medida em que tem (ou crê ter) perspectiva aberta sobre a totalidade dela (na medida em que tem ou crê ter um acesso desimpedido à totalidade dela, em que a totalidade dela está ou passa por estar mapeada, em que não resta ou passa por não restar nenhum ângulo cego, em que pretensamente nada é deixado de fora, etc.).

Percebe-se neste passo a diferença em relação àquilo que anteriormente se designava como “vida” e a articulação entre os dois sentidos do termo que assim se desenham.

No curso anterior da nossa análise, “vida” designava a totalidade do horizonte da ipseidade, que está em jogo em cada coisa que aparece, etc. Tratava-se da própria vida enquanto condição permanente de todos os intervenientes. Mas o exercício não focava ainda um aspecto a que está sempre associada e que exprimimos quando falámos da própria vida como objecto de si mesma.

O que é decisivo é que a experiência de medição e avaliação da vida inclui *uno tenore* absolutamente *todos os ingredientes da própria vida* (tudo aquilo que a faz, a põe de pé, etc.). De sorte que se trata de qualquer coisa como *um auto-exame global* (uma auto-avaliação total, uma avaliação do que está ou não está a ser alcançado, uma avaliação do “carácter” “disto tudo”, etc.).

Aquilo que encontramos é, enfim, a questão da *fita de Möbius*, mesmo que de um outro ângulo.

Em certo sentido, o que acabamos de ver sobre a vida como objecto de si mesma e a experiência do significado (sc. a experiência da vida, na acepção especialmente posta em relevo por V. Woolf) corresponde à multiplicidade dos intervenientes em torno dos quais orbita tudo:

Tudo orbita em torno da ipseidade (da “testemunha global” na tensão de não-indiferença que a liga a si mesma); *a própria ipseidade orbita em torno do superlativo*, (que assim constitui também, como se procurou mostrar, um “protagonista” de tudo); mas acresce ainda que *tanto a ipseidade quanto o programa de não-indiferença* (a tensão para o superlativo) *dependem do que aparece* – e tanto quer dizer: do poder substancial do aparecimento – *que, em última análise, inclui tudo o mais* (não apenas o que entra em cena a cumprir ou incumprir o programa do superlativo); *o superlativo ainda por alcançar já está em projecto na própria constituição da ipseidade* e *o aparecimento* (a vida) *é sempre já aquilo a que o requerimento do superlativo se acha dirigido* (e na verdade, aquilo que parece pôr a própria ipseidade e a tensão de não-indiferença que lhe inere); inversamente, *a ipseidade não só dá consigo embar-*

cada nisto tudo (desde logo, em si mesma, na tensão de não-indiferença, no projecto do superlativo, na dependência da vida e do seu curso, etc.) mas ao mesmo tempo é também *a condição que “acende” tudo isto* (e, nesse sentido, o “poder” sem o qual nada disto tem partes – o poder que confere poder a tudo isto).¹³³

Esta estranha e irreduzível unidade de cisão da própria vida é, de certo modo, a fita de Möbius nuclear.

Esta peculiar forma de complexidade que inclui a presença dos termos em questão uns nos outros, como componentes uns dos outros (de tal modo que cada um já está no centro com que pode ser posto em contraste) significa que o que é exterior vai até ao íntimo daquilo a que é exterior.

O que caracteriza uma fita de Möbius, como vimos, é a peculiaridade de, por um lado, a fita ser composta de duas faces mas, por outro lado, não ser de modo nenhum claro onde termina uma face e começa a outra.

Isto é: se a nossa posição corresponder a um momento da fita, estamos perfeitamente cientes de que estamos numa face e de que há uma segunda face em que não estamos (que é contraposta a essa, etc.). Porém, ao percorrer a fita, damos inadvertidamente por nós já na outra face – de tal modo que se pode dizer que a) há continuidade entre as duas faces e que b) não são de modo nenhum claros os momentos de fronteira (o que assinala uma e a outra face). Assim, ainda que na verdade nunca abandonemos a face em que seguimos, a cada momento damos connosco – alternada, inadvertidamente – numa e na outra face.

Em suma: a vida que acede à totalidade da vida é um momento da totalidade da vida. E tanto quer dizer: é um dos muitos momentos da vida. Ora, apesar de a vida de cada um ser apenas um momento, é precisamente o acompanhamento integral de todos os momentos nesse momento dela que de cada vez somos que permite que se gere uma identificação positiva do que a vida “é” – e isto porque, em simultâneo, cada um de nós é também algo dentro da tota-

¹³³ Não há, portanto, um só “protagonista”, simples – o que se detecta é que há qualquer coisa como uma multiplicidade, uma complexidade irreduzível de “protagonistas” (uma figura, se assim se pode dizer, com diversos focos, constituída em função de todos eles – com o centro ao mesmo tempo em todos eles, etc.). Quer dizer: ganha contornos algo de equivalente àquilo que se encontra na análise da “comunicação dos géneros” no *Sofista* de Platão, onde a procura de determinações monoeidéticas dá lugar ao encontro de inclusão de uns nos outros, com o “ingrediente” indispensável da constituição daquilo que se suporia “simples”.

lidade que não é apenas uma parte (uma parte ínfima) dela mas é, em vez disso, uma perspectiva que a acompanha na íntegra.

E tanto quer dizer: a vida de cada um é um momento que se percebe a si mesmo como intercepção de todos os restantes momentos, como compreendendo ou envolvendo todos os momentos – e como compreendendo e envolvendo todos os momentos no modo que vimos: em torno da ipseidade, de tal modo que a própria ipseidade orbita em torno do superlativo, de tal modo que a ipseidade e o programa de não-indiferença dependem do que aparece, de tal modo que o superlativo ainda por alcançar já está em projecto na própria constituição da ipseidade e o aparecimento é sempre já aquilo a que o requerimento do superlativo se acha dirigido, de tal modo que a ipseidade não só dá consigo embarcada nisto tudo mas é também a condição que acende tudo isto, etc. E é precisamente o acompanhamento integral de todos os momentos nesse momento dela que de cada vez somos, com as características que vimos, o que permite que se gere uma identificação positiva do que a vida “é” – o que permite, enfim, que se gere a identificação do “carácter” “disto tudo”, que se gere um entendimento do que tudo isto quer dizer, etc.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexandre de Afrodísias, *On Aristotle Metaphysics 1*. Londres: Bloomsbury, 1989
- Alexandre de Afrodísias, *On Aristotle Metaphysics 2 & 3*. Londres: Bloomsbury, 1992
- Almäng, J., *Heidegger on Sinn*. In *Philosophical Communications*, Web Series, nº 51, Göteborg, 2008
- Aristóteles, *Aristotle in 23 volumes*. Cambridge: Harvard University Press
- Ariza, F., e Martins, L., *A scala naturae de Aristóteles no tratado De Generatione Animalium*. In *Filosofia e História da Biologia*, vol. 5, nº 1, São Paulo, 2010, págs. 21-34
- Atalay, M., *Kant's Aesthetic Theory: Subjectivity vs. Universal Validity*. In *Percipi*, 1, Budapeste, 2007, págs. 44-52
- Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Presses universitaires de France, 1970
- Bergson, H., *Matière et mémoire*. Paris: Presses universitaires de France, 1939
- Bourgey, L., *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*. Paris: Vrin, 1953
- Bowin, J., *De anima II 5 on the Activation of the Senses*. In *Ancient Philosophy* 32 (1), Pittsburgh, 2012, págs. 87-104
- Biondi, P., *Aristotle – Posterior Analytics II, 19*. Les Presses de L'Université Laval, 2004
- Bredlow, L., *Aristotle on pre-Platonic theories of sense-perception and knowledge*. In *Filosofia Unisinos*, vol. 11, nº 3, São Leopoldo, 2010
- Caeiro, A., *Experiência de resistência (Fenomenologia da Pessoa no humano com base em Max Scheler)*. In: *Quid – Revista de Filosofia*, nº 1, Lisboa, 2000, págs. 319-370
- Cambiano, G., *La preistoria del concetto di empeiria tra medicina e filosofia*. In *Humana.mente*, 9, Firenze, 2009
- Cardoso, A., *Vida e vivência em Leibniz*. In *o que nos faz pensar*, nº 26, Rio de Janeiro, 2009, págs. 31-44
- Carr, D., *Time, Narrative and History*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1991
- Carvalho, I., *Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica*. In: *Horizontes antropológicos*, vol. 9, nº 19, Porto Alegre, 2003
- Carvalho, M.J., *A Further Point of View on Points of View*. In: *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, vol. 4, Fribourg, 2012, págs. 1-40
- Carvalho, M.J., *Erfahrung und Endlichkeit: Grundzüge und Zweideutigkeit des Erfahrungsbegriffs im Ausgang von Aristoteles*. In: *Quid – Revista de Filosofia*, nº 1, Lisboa, 2000, págs. 73-250
- Carvalho, M.J., *Experience, cause and wonder*. In Martins, A.M. (ed.), *Cause, knowledge and responsibility*. LIT Verlag, 2015, págs. 141-171

- Carvalho, M.J., *Problemas fundamentais da fenomenologia da finitude*. Universidade Nova de Lisboa, Tese de Doutoramento, 1996
- Carvalho, M.J., *O egoísmo lógico e a sua superação – um aspecto fundamental do projecto crítico de Kant*. In *Kant: Posteridade e Actualidade*, Lisboa, 2007, págs. 229-256
- Carvalho, M.J., *Profundidade da experiência (Kant)*. In: *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Lisboa, 2010, vol. II, págs. 1113-1151
- Carvalho, M.J., *Variações sobre o Humano – Swift*. In: *Humano e Inumano. A Dignidade do Homem e os Novos Desafios*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, págs. 207-252
- Carvalho, M.J., *Wahrnehmung und Selbstreferenz: der selbstreferentielle Charakter der Wahrnehmung nach Hierokles*. In: *Relations of the Self*, Coimbra, 2010, págs. 109-139
- Caston, V., *The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception*. In: R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics: Themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford: Oxford University Press, 2005, págs. 245–320
- Caston, V., *Aristotle on Consciousness*. In: *Mind* 111, Oxford, 2002, págs. 751–815
- Chien, J.P., *Of animals and men: a Study of Umwelt in Uexküll, Cassirer, and Heidegger*. In *Concentric: Literary and Cultural Studies* 32.1, Taipei, 2006, págs. 57-79
- Constâncio, J., *Notas sobre a noção de experiência na República de Platão*. In: *Quid – Revista de Filosofia*, nº. 1, Lisboa, 2000, págs. 9-72
- Cornfold, F., *Plato's theory of knowledge*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1935
- Couturat, L. (ed.), *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre. Paris: Alcan, 1903
- Deichgräber, K., *Die griechische Empirikerschule: Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1930
- Deichgräber, K., *Natura varie ludens. Ein Nachtrag zum griechischen Naturbegriff*. Wiesbaden: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, número 3, 1954
- Dewey, J., *Art as experience*. New York: Perigee, 1980
- Dewey, J., *Experience and Nature*. London: George Allen & Unwin, 1929
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften – V. Band: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990
- Doob, P., *The idea of the Labyrinth, from Classical Antiquity through the Middle Ages*. London: Cornell University Press, 1990
- Dornseiff, F., *Pindars Stil*. Berlin: Weidmann, 1921
- Enes Dias, B., *Heidegger leitor de Agostinho: a memória como fenómeno existencial*. Universidade Nova de Lisboa, Tese de Mestrado, 2011
- Espinosa, *Ética*. Lisboa, Relógio d'água, 1992
- Epicteto, *Discourses*. Harvard University Press, 1925
- Fausti, D., *La presenza del linguaggio medico nel De signis di Filodemo*. In *Comunicare la Cultura Antica – I Quaderni del Ramo d'Oro Online*, nº 5, 2012, págs. 62-82
- Ferro, N., *A confusão das coisas e o ponto de vista leibniziano*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001

- Ferro, N., *A noção de “experiência” na obra de Kierkegaard*. In: *Quid – Revista de Filosofia*, nº. 1, Lisboa, 2000, págs. 251-318
- Fidalgo, T., *The multidimensional and centered structure of our interested perception in Hierocle's*. Universidade Nova de Lisboa, Tese de Mestrado, 2015
- Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris: Seuil, 2001.
- Gadamer, H.-J., *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1965
- Galeno, *Tres tractats sobre l'art de la medicina*. Tarragona: Publicacions URV, 2013
- Geniusas, S., *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012
- Gramigna, V., *O conceito aristotélico de phantasia delibertiva no livro III do De Anima*. Universidade Federal de Minas Gerais, Tese de Mestrado, 2006
- Granger, H., *The Scala Naturae and the Continuity of Kinds*. In *Phronesis*, Vol. 30, 2, Boston, 1985, págs. 181-200
- Goffman, E., *A apresentação do eu na vida de todos os dias*. Lisboa: Relógio d'água, 1993
- Górgias, *Górgias. Testemunhos e fragmentos*. Lisboa: Colibri, 1993
- Goodman, N., *Fact, fiction and forecast*. Harvard: Harvard University Press, 1955
- Gueorguieva, V., *La connaissance de l'indéterminé. Le sens commun dans la théorie de l'action*. Université Laval, Tese de Doutoramento, 2004
- Guidetti, L., *Jakob von Uexküll tra Kant e Leibniz. Dalla filosofia transcendetale alla topologia del vivente*. In *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, 7, 2013, págs. 66-83
- Hegel, G., *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907
- Heidegger, M., *Kant und das problem der metaphysik* (Gesamtausgabe, vol. 3). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991
- Heidegger, M., *Holzwege* (Gesamtausgabe, vol. 5). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977
- Heidegger, M., *Basic concepts of aristotelian philosophy* (Gesamtausgabe, vol. 18). Indiana Univ. Press, 2009
- Heidegger, M., *Basic concepts of ancient philosophy* (Gesamtausgabe, vol. 22). Indiana Univ. Press, 2008
- Heidegger, M., *The Phenomenology of religious life* (Gesamtausgabe, vol. 60). Indiana Univ. Press, 2004
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006
- Hume, D., *The philosophical works*. Aalen: Scientia Verlag, 1964
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973
- Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*. Prag: Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939
- Husserl, E., *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1994

- Jesus, P., *Vida, expressão e compreensão em Der Aufbau... (1910) de Dilthey*. In A. Cardoso, & J. Justo (Org.), *Actas do colóquio internacional "Sujeito e Passividade"*, Lisboa, 2002, págs. 151-174
- Jesus, V., *Antecedentes do modelo dos estádios de Kierkegaard na obra de Fichte*. Universidade Nova de Lisboa, Tese de Mestrado, 2009
- Kant, I., *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Georg Reimer, 1911
- Klein, T., *The world as horizon: Husserl's constitutional theory of the objective world*. Rice University, Tese de Doutoramento, 1967
- Kröhling, W., *Die Priamel (Beispielreihe) als Stilmittel in der griechisch-römischen Dichtung*. Greifswald: H. Dalmeyer, 1935
- Lafer, C., *Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt*. In *Estudos avançados*, vol. 21, nº 60, São Paulo, 2007, págs. 289-304
- Leibniz, G., *Die philosophischen Schriften* (7 vols.). Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1875
- Leshner, J., *On Aristotelian ἐπιστήμη as 'Understanding'*. In *Ancient Philosophy*, vol. 21, 2001, págs. 121-25
- Leshner, J., *Just as in Battle: the Simile of the Rout in Aristotle's Posterior Analytics II 19*. In *Ancient Philosophy*, vol. 30, 2010, págs. 95-105
- Leshner, J., *Note on the simile of the rout in the Posterior Analytics II 19*. In *Ancient Philosophy*, vol. 31, 2011, págs. 45-55
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975
- Long, C., *Aristotle on the nature of truth*. Cambridge Univ. Press, 2011
- Lovejoy, A., *The great Chain of being. A Study of the History of an idea*. Harvard University Press, 1969
- MacIntyre, A., *After virtue*. University of Notre Dame Press, 2007
- Marques, A., *Forms of life: between the given and the thought experiment*. In António Marques & Nuno Venturinha (ed.), *Wittgenstein on forms of life and the nature of experience*. Bern: Peter Lang, 2010, págs. 143-154
- Mendes, J. M., *Porquê tantas histórias – uma investigação, na área de Comunicação e Cultura, sobre o lugar do ficcional na aventura humana*. Universidade Nova de Lisboa, Tese de Doutoramento, 1999
- Mezger, J., *Quatuor gradus naturae: esse, vivere, sentire, et intelligere*. Salisburgum: Mayr, 1664
- Monteiro, J.P., *Hume e a experiência singular*. In *Pensar a cultura portuguesa: homenagem ao Prof. Doutor Francisco José da Gama Caeiro*, Lisboa, 1993, págs. 363-376
- Nietzsche, F., *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (Kritische Studienausgabe 1). München: De Gruyter, 1999
- Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse* (Kritische Studienausgabe 5). München: De Gruyter, 1999
- Oakeshott, M., *Experience and its modes*. Cambridge University Press, 1985

- Oliveira, I., *Perceptum, fictum e imaginatum – a imaginação física em Husserl*. Revista Filosófica de Coimbra, nº 36, 2009, págs. 315-364
- Oliveira, S., *Platão e o cavalo de pau – Aspectos do problema da síntese e da constituição do acesso no Teeteto*. Universidade Nova de Lisboa, Tese de Mestrado, 2011
- Pais, A., *A noção de experiência em Aristóteles - Uma aprendizagem silenciosa do universal*. Universidade Nova de Lisboa, Tese de Mestrado, 2012
- Parménides, *Da Natureza*, 1997. Queluz: Alda Editores
- Paton, H.J., *Kant's Metaphysic of Experience* (2 vols.). London: George Allen & Unwin Ltd., 1936
- Pascal, *Pensées*. Paris: Gallimard, 2004
- Philippe, M-D., *Φαντασία in the philosophy of Aristotle*. In *The Thomist*, vol. 35, nº 1, 1971, págs. 1-42
- Platão, *Plato in 12 volumes*. Cambridge: Harvard University Press
- Porfírio, *Introduction to the logical Categories of Aristotle*. In *The Organon, or logical treatises of Aristotle, with the introduction of Porphyry* (2 vols.). London: George Bell & Sons, 1853
- Race, W., *The classical priamel from Homer to Boethius*. Leiden: E.J. Brill, 1982
- Ramelli, I., *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009
- Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990
- Ricoeur, P., *Temps et récit*. Paris: Éditions du Seuil, 1983
- Ribeiro dos Santos, L., *A razão sensível. Estudos kantianos*. Lisboa, Colibri, 1994
- Ribeiro dos Santos, L., *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994
- Riondato, E., *Ἱστορία ed ἐμπειρία nel pensiero aristotelico*. In *Giornale di metafisica*, 9, 1954, pp. 303-335
- Rodi, F., *O conceito de estrutura em Dilthey*. In *Revista da Universidade de São Paulo*, 1989, págs. 117-124
- Saraiva, M., *L'imagination chez Husserl*. Haia: Martinus Nijhoff, 1970
- Savi, M., *Il concetto di senso comune in Kant*. Milano: Franco Angeli, 1998
- Schapp, W., *In Geschichten verstrickt: zum Sein von Mensch und Ding*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004
- Scheiter, K., *Images, appearances, and phantasia in Aristotle*. In *Phronesis*, 57, Boston, 2012
- Schopenhauer, A., *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Leipzig: Insel, 1923
- Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig: Inselverlag, 1905
- Sellars, J., *The art of living: stoic ideas concerning the nature and function of philosophy*. University of Warwick, Tese de Doutorado, 2001
- Silva, N., *Identidade e vida em Virginia Woolf: uma análise da expressão literária de um problema filosófico*. Universidade Nova de Lisboa, Tese de Doutorado, 2011

- Séneca, *Moral Essays (Vol. II)*. Harvard University Press, 1932
- Snell, B., *A descoberta do espírito*. Lisboa, Edições 70, 2003
- Slakey, T., *Aristotle on sense perception*. In *Philosophical Review*, vol. 70, nº 4, 1961, págs. 470-484
- Suzuki, A., *The role of sensus communis in Aristotle, Thomas Aquinas, Locke and Kant*. Boston University, Tese de Mestrado, 1952
- Taylor, C., *Sources of the Self: the Making of Modern Identity*. New York: Cambridge University Press, 1989
- Tengelyi, L., *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. Berlin: W. Fink, 1998
- Tengelyi, L., *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer, 2007
- Tedesco, S., *Funktionskreis e Gestaltkreis – la metafora del circolo nella biologia teoretica*, in *Aisthesis*, 2, 2014, págs. 177-185
- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. Textum Leoninum Romae, 1889
- Trindade Santos, J., *A noção de 'experiência' nos diálogos platónicos*. In: Joaquim Cerqueira Gonçalves (org.), *A dinâmica do pensar*. Lisboa: Dept. de Filosofia da UL, 1991, págs. 243-253
- Uexküll, J., *Theoretical biology*. New York: Harcourt, Brace & Company, Inc., 1926
- Umbelino, L., *Sobre a experiência da vida consciente. Leituras biranianas*. In: Revista Filosófica de Coimbra, nº 33, 2008, págs. 79-108
- Vaihinger, H., *Die Philosophie des Als Ob*. Berlin: Reuther & Reichard, 1911
- Watson, G., *Φαντασία in Aristotle, De Anima 3.3*. In *The Classical Quarterly*, vol. 32, nº 1, Cambridge, 1982, págs. 100-113
- White, K., *The meaning of Phantasia in Aristotle's De Anima, III, 3-8*. In *Dialogue*, vol. 24, nº 3, 1985, págs. 483-505
- Wilson, M., *Confused ideas*. In *Rice University Studies*, vol. 63, 1977, págs. 123-127